



CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS
DE DOUTORAMENTO E AVANZADOS
DA USC (CIEDUS)

TESIS DE DOCTORADO

**PRÁCTICAS COLECTIVAS EN LAS
COMUNIDADES PARROQUIALES
DE LA GALICIA INTERIOR,
SIGLOS XVI-XIX**

Tamara González López

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA, XEOGRAFÍA E HISTORIA DA ARTE

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2018





DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

Prácticas colectivas en las comunidades parroquiales de la Galicia interior, siglos XVI-XIX

Dña. Tamara González López

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En Santiago de Compostela, .24 de septiembre de 2018

Fdo. Tamara González López





AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR / TUTOR DE LA TESIS

Prácticas colectivas en las comunidades parroquiales de la Galicia interior, siglos XVI-XIX

D. Pegerto Saavedra Fernández.

Dña. Ofelia Rey Castelao

D. Camilo J. Fernández Cortizo

INFORMAN:

Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por Dña. Tamara González López, bajo nuestra dirección, y autorizamos su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como directores de ésta no incurre en las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 24 de septiembre de 2018

Fdo. Pegerto Saavedra
Fernández

Fdo. Ofelia Rey Castelao

Fdo. Camilo J. Fernández
Cortizo





UNIÓN EUROPEA
Fondo Social Europeo

Este trabajo ha sido financiado gracias a un contrato predoctoral a través del Subprograma Estatal de Formación del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad, en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016, convocado en 05/06/2015 dentro del Plan Estatal I+D+I del Ministerio de Economía y Competitividad (AGENCIA ESTATAL DE INVESTIGACION)

El trabajo se inserta en el marco Proyecto de Investigación “El monte comunal en Galicia desde comienzos de la edad moderna a la actualidad: de soporte de un viejo complejo agrario a recurso medioambiental y patrimonio paisajístico” HAR2014-52667-R, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (AGENCIA ESTATAL DE INVESTIGACION) y cofinaciado por el Fondo Social Europeo



RESUMEN

El bautismo constituía la ceremonia en la que se dotaba al recién nacido de un nombre e identidad individual, familiar, religiosa y social. En ella se creaba un vínculo entre el bautizado, los padres y los padrinos con consecuencias fuera del plano religioso. La presente tesis analiza el bautismo y el padrinazgo como prácticas de sociabilidad en el Antiguo Régimen. Para ello, se toma como marco de referencia la diócesis de Lugo (Galicia) entre los siglos XVI-XIX.

A través del análisis de las características del contexto de la ceremonia bautismal, del perfil de los padrinos seleccionados y de las implicaciones del padrinazgo en la vida cotidiana se muestra el valor depositado en el padrinazgo como red social. La evolución de estos aspectos demuestra la adaptación que la población hizo según las necesidades del momento y de la familia, así como el intento de la Iglesia por restringir el uso social del bautismo. El padrinazgo era combinado con otras estrategias y prácticas sociales a fin de obtener una parentela extensa a la que poder recurrir y en la que estar integrado.

La investigación muestra el destacado rol desempeñado por el padrinazgo como vía de integración familiar y comunitaria, así como práctica de sociabilidad que favorecía la cohesión parroquial.

PALABRAS CLAVE

Bautismo, padrinazgo, redes sociales, Lugo, onomástica, siglos XVI-XIX, parentesco espiritual, ceremonia y ritual bautismal,



RESUMO

O bautismo constituía a cerimonia na que se dotaba ao neonato dun nome e dunha identidade individual, familiar, relixiosa e social. Nela creábase un vínculo entre o bautizado, os proxenitores e os padriños con consecuencias fóra do plano relixioso. Na presente tese analízase o bautismo e o apadriñamento como prácticas de sociabilidade no Antigo Réxime. Para iso, tómase como marco de referencia a diocese de Lugo (Galicia) entre os séculos XVI-XIX.

A través da análise das características do contexto da cerimonia bautismal, do perfil dos padriños seleccionados e das implicacións do apadriñamento na vida cotiá amósase o valor depositado no apadriñamento como rede social. A evolución destes aspectos demostra a adaptación que a poboación fixo segundo as necesidades do momento e da familia, así como o intento da Igrexa por restrinxir o uso social do bautismo. O apadriñamento era mesturado con outras estratexias e prácticas sociais con fin de obter unha parentela extensa á que poder recorrer e na que estar integrado.

A investigación amosa o destacado rol desempeñado polo apadriñamento como vía de integración familiar e comunitaria, así como práctica de sociabilidade que favorecía a cohesión parroquial.

PALABRAS CHAVE

Bautismo, apadriñamento, redes sociais, Lugo, onomástica, séculos XVI-XIX, parentesco espiritual, cerimonia e ritual bautismal,



ABSTRACT

Baptism was the ceremony in which the new born was endowed a name and individual, family, religious and social identity. In it, a bond was created between the baptised, the parents and the godparents which had consequences out of the religious sphere. The present thesis analyse baptism and godparenthood as sociability practice in the Ancient Regime. For that, the diocese of Lugo (Galicia) is taken as frame of reference between XVIth-XIXth centuries.

Through the analyse of the characteristics of baptismal ceremony context, the chosen godparents profile and the implication in daily life, the value of godparenthood as social network is displayed. The evolution of this aspects demonstrate the adaptation made by population according to the necessities of the moment and of the family; just as the effort of the Church in order to restrict social uses of baptism. Godparenthood was mixed with others strategies and social practices in order to obtain an extensive network of relatives to resort and in which be integrated.

The investigation shows the important role of godparenthood as way to family and community integration, just as sociability practice which favoured the parish cohesion.

KEYWORDS

Baptism, godparenthood, social networks, Lugo, onomastics, XVIth-XIXth centuries, spiritual kinship, baptismal ceremony and ritual



RESUMEN AMPLIO

El estudio de las pautas y métodos de sociabilidad cuenta con una larga tradición como objeto de estudio. Las distintas estrategias desarrolladas a nivel individual, a nivel familiar y a nivel grupal por cada sector de la sociedad han mostrado la existencia de un denso mapa social que unía a individuos de diversa procedencia a través de múltiples vías. A este campo de estudio se ha añadido en los últimos años otra vía de creación de redes sociales que, además de ser objeto de estudio por sí misma, complementa el conocimiento sobre la sociabilidad en el Antiguo Régimen: el padrino bautismal.

La presente investigación aborda las prácticas de sociabilidad en torno al bautismo. La administración de este sacramento significaba el establecimiento de parentesco espiritual entre cada padrino con los progenitores y el bautizado; parentesco que, lejos de ser una mera fórmula religiosa, era objeto de restricciones matrimoniales como el parentesco sanguíneo y era utilizado por la población como una vía de creación y extensión de las redes sociales.

Tomando como referencia la diócesis de Lugo, se plantea un análisis de las pautas y los parámetros que se siguieron a la hora de seleccionar padrinos, puesto que eso determinaba la calidad y alcance de la red social creada. Las partidas bautismales se configuran como la principal fuente de estudio para examinar la práctica del padrino. A través de ellas, nos planteamos un análisis longitudinal de largo alcance, dado que abarcamos desde mediados del siglo XVI hasta inicios del siglo XX. También realizamos un análisis transversal en cuanto a los grupos sociales presentes en la diócesis y a las áreas geográficas al incluir la comparación entre áreas rurales y urbanas o entre parroquias con perfiles agrícolas diferentes.

El punto de partida es el Concilio de Trento (1545-1563) que supuso un intento de unificación del bautismo y del padrino en toda Europa al marcar unas pautas comunes. El objetivo era limitar el uso social del padrino, por lo que se redujo el número de implicados en él, disminuyendo, por tanto, la densidad de las redes sociales creadas. En consecuencia, solo se permitieron el modelo de pareja y el modelo de padrino individual.

La teoría normativa distó de la existente en la diócesis de Lugo, puesto que en ella se mantuvieron plazos de bautismo laxos que llegaban a superar el marcado por la Iglesia y predominó el modelo de pareja, que no era el ideal para la Iglesia. A través de este modelo, los progenitores establecían parentesco espiritual con dos personas que, si no estaban emparentadas entre ellas, suponía la creación de un vínculo con dos familias distintas. La elección de los padrinos se realizaba con base en el contexto de los progenitores, razón por la cual el perfil de los padrinos requeridos era variable. Pero, además de las circunstancias de la propia familia, otros factores sociales, demográficos y económicos orientaron la selección de padrinos hacia unas premisas determinadas.

El estudio de las características de los padrinos escogidos muestra una clara preferencia por personas del mismo grupo social que los progenitores, pero, sobre todo, por vecinos de la misma parroquia. La práctica del bautismo, por tanto, constituía una práctica comunitaria en la que todos los feligreses participaban, ya fuese como padrinos o progenitores adquiriendo un parentesco espiritual, ya fuese como testigos que presenciaban la entrada del bautizado en la familia, en la parroquia y en la religión católica.

A pesar de tratarse de una relación creada por la religión, la práctica del padrino tuvo implicaciones en las esferas de la vida cotidiana al margen del plano eclesiástico. La asignación del nombre al bautizado, que suponía una exhibición pública del vínculo, no era la

única consecuencia que derivaba de él, sino que este podía favorecer la ayuda mutua diaria o el apoyo económico. Además, la cohesión parroquial se veía favorecida al tratarse de un rito comunitario que forjaba múltiples redes sociales superpuestas que unían a las familias de la parroquia.

La transmisión del nombre de los padrinos al ahijado era una práctica extendida que contribuyó a configurar el repertorio onomástico de cada área. Los vecinos desde el cargo de padrinos representaban la principal fuente onomástica, favoreciendo la permanencia de determinados nombres que, a su vez, creaban lazos de simpatía entre los homónimos.

El padrinazgo se muestra, por tanto, como una vía de sociabilización e integración social que acompañaba a las personas desde su nacimiento. La Iglesia había tratado de erradicar el uso social que se le daba al bautismo y al padrinazgo; sin embargo, la población encontró la forma de adaptarlos a sus costumbres, circunstancias y necesidades. Esta flexibilidad y maleabilidad del padrinazgo estuvo presente en todo el período estudiado y explica los cambios internos que derivaron en una progresiva inclusión de la familia y privatización del rito en el siglo XIX.



RESUMO AMPLO

O estudo das pautas e métodos de sociabilidade conta cunha longa tradición como obxecto de estudo. As distintas estratexias desenvolvidas a nivel individual, a nivel familiar e a nivel de grupo por cada sector da sociedade amosaron a existencia dun denso mapa social que unía individuos de diversa procedencia a través de múltiples vías. A este campo de estudo engadiuse nos últimos anos outra vía de creación de redes sociais que, ademais de ser obxecto de estudo por si mesma, complementa o coñecemento sobre a sociabilidade no Antigo Réxime: el apadriñamento bautismal.

A presente investigación aborda as prácticas de sociabilidade en torno ao bautismo. A administración deste sacramento significaba o establecemento de parentesco espiritual entre cada padriño cos proxenitores e o bautizado; parentesco que, lonxe de ser unha mera fórmula relixiosa, era obxecto de restricións matrimoniais como o parentesco sanguíneo e era utilizado pola poboación como unha vía de creación e extensión de redes sociais.

Tomando como referencia a diocese de Lugo, realízase unha análise das pautas e os parámetros que se seguiron á hora de seleccionar padriños, posto que iso determinaba a calidade e o alcance da rede social creada. As partidas bautismais configúranse como a principal fonte de estudo para examinar a práctica do apadriñamento. A través delas, propónse unha análise lonxitudinal de longo alcance, dado que abarcamos dende mediados do século XVI ata inicios do século XX. Tamén realizamos unha análise transversal en canto aos grupos sociais presentes na diocese e ás áreas xeográficas ao incluír a comparación entre zonas rurais e urbanas ou entre freguesías con perfís agrícolas diferentes.

O punto de partida é o Concilio de Trento (1545-1563) que supuxo un intento de unificación do bautismo e do apadriñamento en toda Europa ao marcar unhas pautas común. O obxectivo era limitar o uso do apadriñamento, polo que se reduciu o número de implicados nel, diminuíndo, polo tanto, a densidade das redes sociais creadas. En consecuencia, só foron permitidos o modelo de parella e o modelo de padriño individual.

A teoría normativa distou da práctica existente na diocese de Lugo, posto que nela se mantiveron os laxos prazos de bautismo que chegaban a superar o marcado pola Igrexa e predominou o modelo de parella, pese a que non era o ideal para a Igrexa. A través deste modelo, os proxenitores establecían parentesco espiritual con dúas persoas que, se non estaban emparentadas entre elas, supoñía a creación dun vínculo con dúas familias distintas. A elección dos padriños realizábase con base no contexto dos proxenitores, razón pola cal o perfil dos padriños requiridos era variable. Pero, ademais das circunstancias da propia familia, outros factores sociais, demográficos e económicos orientaron a selección de padriños cara unhas determinadas premisas.

O estudo das características dos padriños escollidos amosa unha clara preferencia por persoas do mesmo grupo social que os proxenitores, mais, sobre todo, por veciños da mesma parroquia. A práctica do bautismo, polo tanto, constituía unha práctica comunitaria na que todos os fregueses participaban, xa fose como pais ou padriños adquirindo un parentesco espiritual, xa fose como testemuñas presenciaban a entrada do bautizado na familia, na parroquia e na relixión católica.

A pesar de tratarse dunha relación creada pola relixión, a práctica do apadriñamento tivo implicacións nas esferas da vida cotiá á marxe do plano eclesiástico. A asignación do nome ao bautizado, que supoñía unha exhibición pública do vínculo, non era a única consecuencia que

derivaba del, senón que este podía favorecer a axuda mutua diaria ou o apoio económico. Ademais, a cohesión parroquial víase favorecida ao tratarse dun rito comunitario que forxaba múltiples redes sociais superpostas que unían ás familias da parroquia.

A transmisión do nome dos padriños ao afillado era unha práctica estendida que contribuíu a configurar o repertorio onomástico de cada área. Os veciños dende o cargo de padriños representaban a principal fonte onomástica, favorecendo a permanencia de determinados nomes que, á súa vez, creaban lazos de simpatía entre os homónimos.

O apadriñamento amósase, polo tanto, como unha vía de sociabilidade e integración social que acompañaba ás persoas dende o seu nacemento. A Igrexa tratou de erradicar o uso social que lle era dado ao bautismo e ao apadriñamento; non obstante, a poboación atopou o xeito de adaptalos aos seus costumes, circunstancias e necesidades. Esta flexibilidade e maleabilidade do apadriñamento estivo presente en todo o período estudado e explica os cambios internos que derivaron nunha progresiva inclusión da familia e nun a privatización do rito no século XIX.



EXTENDED ABSTRACT

The study of the guidelines and methods of sociability has a long tradition as an object of study. Distinct strategies have been developed to an individual level, family level and to group level by each sector of the society, showing the existence of a dense social map that joined individuals of diverse origin in multiple ways. Another form of creation of social networks has been added to this field of study: baptismal godparenthood; it is an object of study on its own, but it also complements knowledge on sociability in the Ancient Regime.

The present investigation tackles the practices of sociability around baptism. The administration of this sacrament meant the establishment of spiritual kinship between each godfather, the parents and the baptised; kinship that, far from being a simple religious formula, was an object of matrimonial restrictions like the blood kinship and it was used by the population as a way to create and extend social networks.

We took the diocese of Lugo as a reference and we analysed the guidelines and the parameters that were followed to select godparents, since this determined the quality and scope of the social network created. The baptismal registers were our main source to analyse the practice of godparenthood. Through them, we undertook large scope longitudinal analysis extending from the middle of the 16th century to the 20th century. Also we did a transversal analysis regarding the social groups present in the diocese and the geographic areas, including a comparison between rural and urban areas or between parishes with different agricultural profiles.

The starting point is the Council of Trent (1545-1563) that attempted a unification of baptism and godparenthood in all of Europe, creating common guidelines. The aim was to limit the social use of godparenthood, limiting the number of people involved; thereby decreasing the density of the created social networks. In consequence, it only allowed the model of couples and the model of individual godfathers.

The legal theory was distant from the existing in the diocese of Lugo, since the maintained long times of baptism that surpassed those indicated by the Church and the model of couple was predominant, despite the fact that it was not the ideal model for the Church. Through this model, the progenitors established spiritual kinship between two people that supposed the creation of a bond between two distinct families, if they weren't family. The election of the godparents was made based on the context of the parents, explaining why the profile of the required godparents was variable. But, in addition to the circumstances of their own family, other social, demographic and economic factors oriented the selection of godfathers to some determinate premises.

The study of the characteristics of the godparents chosen shows a clear preference for people of the same social group as the progenitors, but, especially, for neighbours of the same parish. The practice of baptism, therefore, constituted a community practice in which all the people of the parish participated, either as godparents or parents obtaining a spiritual kinship, or as witnesses that see the entrance of the baptised into the family, in the parish and in the Catholic religion.

In spite of being a relation created by religion, the practice of godparenthood had implications on daily life apart from the ecclesiastical spheres. The transmission of names to the baptised, that supposed a public exhibition of the bond, was not the only consequence, but godparenthood could favour daily mutual help or economic support. Also, parish cohesion

increased from being a community rite that forged multiple overlapping social networks that joined the families of the parish.

The transmission of the name of the godparents to the godchild was a widespread practice that contributed to configuring the onomastic set of each area. The parish residents from the godparents represented the main onomastic source, favouring the permanence of determinate names that, to this day, created ties of friendship between the namesakes.

Therefore, godparenthood was a form of sociability and social integration that accompanied people from his birth. The Church attempted to eradicate the social use of baptism and of godparenthood; however, the population found a way to adapt them to their habits, circumstances and needs. This flexibility and malleability of godparenthood was through the period studied and it explains the internal changes that resulted in a progressive inclusion of family and privatisation of the rite in the 19th century.



AGRADECIMIENTOS

En las siguientes páginas ha quedado plasmado el trabajo de varios años, que ha pasado por etapas de serenidad, pero también por otras de mayor efervescencia y confusión. Sin todos aquellos que estuvieron a mi lado en ambos, esto no habría sido posible. A todos ellos, mi más sincero agradecimiento.

En primer lugar, debo dirigir mi agradecimiento a la Dra. Ofelia Rey Castelao por haber confiado en mí desde el primer momento, pero, sobre todo, porque sin su orientación, su apoyo y sin su paciencia no habría llegado aquí. La pasión por la investigación y el conocimiento que desborda y a la que no puede quedar uno impasible han sido claves desde antes de comenzar esta etapa.

Mi agradecimiento también va dirigido al Dr. Pegerto Saavedra Fernández, quien no dudó en depositar su confianza en mí. Sus precisas anotaciones y consejos han permitido ampliar la perspectiva de la investigación y valorar otras fuentes de información. A él y al Dr. Camilo J. Fernández Cortizo debo agradecerles la constante atención e interés por mis avances y por los ánimos que no dudaron en transmitir en todas las ocasiones.

Sería inadmisibile que omitiese de mi agradecimiento a los compañeros de departamento. A pesar de mi exigua presencia, han creado un gran ambiente de trabajo y compañerismo del que me he sentido parte. La ayuda que he recibido de ellos ha sido en múltiples formas, tangibles e intangibles, y debo agradecerles el haberme hecho agradable esta parte del camino.

Debo agradecer también al personal del Archivo Diocesano de Lugo por su disponibilidad y atención que hicieron más afables las jornadas de trabajo. Esta institución, que en determinadas etapas fue casi mi segundo hogar, me ha permitido cumplir un sueño de niña, pasando horas inmersa entre libros y documentos, que ellos no han dudado en proporcionarme y facilitar su acceso.

Aunque ellos lo saben sin que se lo diga, quiero y debo dar las gracias a mis padres. Ellos me han dado una maravillosa base emocional y formativa mostrando que la perseverancia, esfuerzo y pasión son necesarias y la clave para avanzar. Gracias por haberme dado el impulso, la confianza incondicional y las alas necesarias. A ellos porque, aunque en el camino hubo obstáculos, me ayudaron a saltarlos.

A mis hermanas, por haberme permitido ser la tercera en una cuestión de dos, por haberme dado la mano cuando la necesitaba y las palabras cuando las había agotado. Ambas han sido un pilar básico en todo este proceso en el que no duraron en alentarme y apoyarme. Sobran las palabras escritas con quienes pueden leerlas en mi mirada.

A mi pareja por haberme aguantado y haberme sacado lo negativo de la mente con una sonrisa. A él, mil gracias, por haberme apoyado incondicionalmente, por haber comprendido mis silencios y mis ausencias.

A mis padrinos, amigos y familia porque han estado ahí, aunque no lo supiesen.

A mis abuelas y a mi bisabuela, V., porque sin entender el cómo ni el para qué, confiaron en mí. A ellas por transmitirme la inmortalidad de la memoria y la noción de familia.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	27
Objetivos	28
Fuentes	29
Bases historiográficas.....	30
Metodología	35
Estructura	39
1. LA DIÓCESIS DE LUGO EN EL ANTIGUO RÉGIMEN	41
2. NORMATIVA DEL BAUTISMO	47
2.1. Las constituciones sinodales de la diócesis de Lugo	50
2.2. Constituciones de otras diócesis	59
3. EL BAUTISMO Y SUS TIEMPOS.....	65
3.1. Concepciones y bautismos	66
3.2. Tiempos de espera	72
3.2.1. Análisis por meses.....	77
3.2.2. Análisis por áreas	79
3.2.3. Análisis por sexo	83
3.2.4. Días de la semana.....	85
4. LOS MODELOS DE PADRINAZGO	93
4.1. Tipos de modelos.....	93
4.2. Los modelos en la diócesis de Lugo.....	95
4.3. Evolución de los modelos de padrinazgo	98
4.4. Factores de la elección de modelo de padrinazgo	105
4.4.1. El sexo como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo.....	106
4.4.2. El grupo social como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo ...	108
4.4.3. La situación del nacido como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo	111
4.4.4. La prole como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo	115
5. MADRINAS Y PADRINOS ANTE LA PILA BAUTISMAL: FACTORES DE ELECCIÓN	119
5.1. Exclusividad del vínculo de padrinazgo	119
5.2. Parentesco sanguíneo entre padrinos y ahijados.....	129
5.2.1. Evolución y áreas de la participación de familiares en el padrinazgo	132
5.2.2. Ramas familiares	140
5.2.3. Parentescos que actuaron en el padrinazgo	151
5.3. Vecindad	166
5.4. Condición social	177
5.4.1. Evolución	178

5.4.2. Interrelación social y características	182
5.4.3. El padrinazgo de eclesiásticos	191
5.5. Parejas de padrinos.....	209
5.6. Estado civil.....	215
5.7. Edad	219
5.8. Oficio	222
5.9. Las Ausencias	229
5.10. Recapitulación.....	231
6. DE LO RELIGIOSO A LO COTIDIANO: IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL PARENTESCO ESPIRITUAL	235
7. BAUTISMO Y COMUNIDAD: LA PILA COMO SÍMBOLO	247
8. CEREMONIA Y RITO	255
8.1. El difícil momento del parto	256
8.2. Preparación y camino al bautizo	261
8.3. La ceremonia bautismal	267
8.4. La vuelta a casa	275
9. LA ONOMÁSTICA DEL BAUTISMO.....	281
9.1. El nombre: identificador y posesión	281
9.2. Número de nombres asignados	286
9.3. Origen del nombre asignado	299
9.4. Evolución del repertorio onomástico	313
10. BAUTISMOS FUERA DE LA NORMA Y SU PADRINAZGO	337
10.1. El padrinazgo de ilegítimos.....	337
10.2. El padrinazgo de expósitos	347
10.3. El bautismo de Socorro	358
10.4. El padrinazgo de gemelos	363
10.5. El padrinazgo por poderes.....	369
10.6. Padrinazgo de otras situaciones infrecuentes.....	372
11. ESTUDIOS DE CASO	379
CONCLUSIONES.....	403
CONCLUSION.....	411
APÉNDICES.....	419
FUENTES MANUSCRITAS	467
FUENTES IMPRESAS	477
BIBLIOGRAFÍA	481
RELACIÓN DE TABLAS, GRÁFICOS Y MAPAS.....	509

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ACPLU	Arquivo Central Parroquial da Diocese de Lugo
AGAD	Archivo General de la Adminsitración
AGIN	Archivo General de Indias
AGS	Archivo General de Simancas
AHDLU	Arquivo Histórico Diocesano de Lugo
AHN	Archivo Histórico Nacional
AHPLU	Arquivo Histórico Provincial de Lugo
AMTOR	Aquivo do Museo do Pazo de Tor
ARCVA	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
ARG	Arquivo do Reino de Galicia

Coord.	Cordinador
Ed.	Editor
Trad.	Traductor

Aptdo	Apartado
Const.	Constitución
f.	folio(s)
Leg.	Legajo
Lib.	Libro
p.	página
pp.	páginas
sig.	signatura
ss.	Sucesivos
Tít.	Título









INTRODUCCIÓN

El bautismo ha formado parte de la práctica religiosa cristiana desde sus orígenes convirtiéndose en el rito ineludible para pertenecer a dicha religión y, por extensión, a la comunidad en la que se insertaba el bautizado. En teoría, se trataba de un acto de naturaleza puramente religiosa; sin embargo, la obligada presencia de padrinos que respaldasen la entrada en la religión cristiana le otorgó un cariz social. De esta forma, el parentesco espiritual creado a través del sacramento entre el bautizado y sus padres con los padrinos pasó a formar parte del denso sistema de relaciones sociales del Antiguo Régimen. En la presente tesis doctoral, pretendemos abordar el bautismo y el padrinazgo derivado de este desde la perspectiva de los usos sociales, pero analizando también el valor religioso, ritual y ceremonial que lo rodeaba y que explica la importancia que fue alcanzando entre la población.

El padrinazgo como vía de creación y refuerzo de lazos sociales es innegable, por lo que este estudio se centra en analizar el equilibrio logrado entre todas las vías de integración social y, especialmente, su dirección, intensidad y duración¹. Su condición de lazo social creado por la Iglesia y mediatizado por ella, supone una característica que pone de relieve la necesidad de indagar en su influencia, alcance y uso, tanto por parte de la población como por la propia Iglesia, dado que dispuso del padrinazgo como un instrumento para orquestar y diseñar la organización social y la creación de alianzas². En consecuencia, la investigación sobre el bautismo y el padrinazgo supone aunar el estudio de dos de las instituciones más poderosas del Antiguo Régimen: familia e Iglesia³.

Como marco de estudio seleccionamos la diócesis de Lugo, división territorial de naturaleza eclesiástica que apenas ha variado desde el siglo XV. La razón de seleccionar un área basándonos en la división eclesiástica y no civil se debe a dos cuestiones básicas: en primer lugar, hasta el siglo XIX, los límites eclesiásticos de Lugo coincidían en esencia con los de la antigua provincia de Lugo y, en segundo lugar y más importante, porque pretendemos estudiar una práctica colectiva cuya regulación estaba en manos de la Iglesia y que, como veremos, cada diócesis tuvo un cierto margen de maniobra para imponer determinadas prácticas.

Temporalmente, abarcamos desde mediados del siglo XVI hasta inicios del siglo XX. Se trata de un arco temporal amplio acotado cuestiones, principalmente, prácticas. Comenzamos a mediados del siglo XVI porque, en la segunda mitad del siglo XVI, tuvo lugar el Concilio de Trento (1545-1563) que supuso un punto de inflexión en lo referente a la definición sacramental del bautismo al establecer una nueva normativa común a todo el orbe católico, aun dejando margen de acción a las diócesis. Resultaría de gran interés contrastar la situación precedente y posterior en Lugo, pero dependemos del inicio de los registros bautismales y su

¹ Z. MOUTOUKIAS, "La notion de réseau en histoire sociale: un instrument d'analyse de l'action collective", en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.) *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, p. 240.

² *Ibid.*, p. 137.

³ A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Familia e Iglesia. Normativas y transgresiones en Europa", en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.) *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, p. 131.

conservación que, desgraciadamente, para esta zona son inexistentes para el período anterior al Concilio.

Podríamos finalizar a finales del siglo XVIII, atendiendo a las convenciones que sitúan el fin de la Edad Moderna en el tránsito del siglo XVIII al XIX. Sin embargo, resulta de gran interés alargar el estudio lo máximo posible a fin de percibir la existencia de rupturas o continuidades. Además, alcanzar el siglo XX, nos permite indagar en las consecuencias de la aplicación del Registro Civil en 1871, ya que suponía una anotación de la población alternativa a la eclesiástica. En consecuencia, llegamos hasta inicios del siglo XX, momento en el que debemos finalizar el análisis debido a las limitaciones de las normas sobre protección de datos que impide la consulta de este tipo de documentación de menos de cien años.

OBJETIVOS

El objetivo principal de esta investigación es el análisis de la percepción y el valor social del padrinazgo a lo largo del Antiguo Régimen, así como el peso del padrinazgo en las prácticas de sociabilidad. Al indagar en las distintas pautas y parámetros que se siguieron para seleccionar padrinos, se extrae información reveladora de la consideración que el bautismo tenía para la población. Aunque se tratase de un sacramento que, en teoría, debía recibir todo nacido, pudo ser tomado como un acto cotidiano carente de valor o, por el contrario, otorgarle un marcado simbolismo de entrada y pertenencia a la comunidad. De forma semejante, la red social creada a través del padrinazgo podía ser vertical, buscando el amparo y la protección de los grupos poderosos, o ser horizontal, que se daría en aquellas comunidades que priorizaban las relaciones entre iguales creando lazos de ayuda cotidiana.

Por consiguiente, son objetivos paralelos escrutar las características de los padrinos y su evolución temporal para discernir los cambios internos a dicho sacramento. Sobre estas características se pretende realizar una comparación que tenga en cuenta variables como el grupo social al que pertenecían los progenitores y el sexo del recién nacido, así como el perfil de la parroquia de nacimiento. Pero no solo nos planteamos estudiar su evolución interna, sino que consideramos de vital interés poner en relación estos cambios internos con las características sociodemográficas y económicas de la diócesis de Lugo. En ello, juega un papel fundamental estudiar el bautismo y padrinazgo de aquellos que se encontraban en una situación más anómala como los hijos ilegítimos o los abandonados.

Asimismo, la proliferación de estudios que toman como eje principal el padrinazgo bautismal en Europa hace necesaria la comparación de los resultados de la diócesis de Lugo con esas áreas. Por tanto, otro objetivo de la investigación es entrever la existencia de prácticas comunes o divergentes a lo largo de todo el territorio católico. La situación periférica de Galicia y las malas redes de comunicación existentes pudieron propiciar la tardía adquisición de las prácticas bautismales tridentinas, así como el mantenimiento de ritos y creencias propios.

Aunque las fuentes principales –partidas de bautismo– a usar se ciñen a la ceremonia de recepción del sacramento, pretendemos profundizar en las implicaciones que el padrinazgo tenía en la vida posterior de los bautizados. Al tratarse de una relación creada y basada en la doctrina religiosa, la población pudo mantenerla en ese plano o, por el contrario, hacer un uso social de ella a lo largo de la vida.

Por razones obvias, estos objetivos pasan por el estudio de la normativa impuesta en el Concilio de Trento (1545-1563) y en las sucesivas constituciones sinodales de cada diócesis. En consecuencia, otro objetivo de la investigación es el análisis de la penetración, aceptación y obediencia de estas disposiciones y de sus causas.

Como objetivo colateral, nos planteamos examinar la relación existente entre la onomástica y el bautismo. Dado que el nombre era recibido de forma oficial en la ceremonia bautismal, debemos verificar el papel jugado por los sujetos activos y pasivos de la ceremonia en la asignación de los nombres. Además, la intención es poder extraer las pautas principales de nominación a fin de profundizar en el peso que tuvieron familia, comunidad parroquial o la propia Iglesia.

FUENTES

La principal fuente para el estudio del sacramento bautismal y el padrinazgo derivado son las partidas de bautismo que eran registradas en los libros parroquiales. Sin embargo, al acercarse a esta fuente es preciso tener en cuenta una serie de limitaciones e inconvenientes de su uso. En primer lugar, hay que citar la limitación temporal de estos libros, puesto que no se realizaron ni se conservan de forma general hasta el siglo XVIII. Esta introducción tardía está en relación con la escasa formación y supervisión de los párrocos. Si bien hubo excepciones de parroquias que comenzaron sus libros con una fiabilidad adecuada antes de dicha fecha, fueron casos mínimos.

En segundo lugar, los párrocos trabajaban con un sistema de minutas con el que corrían el riesgo de olvidar transcribir una partida bautismal u omitir datos⁴. Además, los datos recogidos estaban en directa relación con la posibilidad de identificar a los sujetos desde su propio contexto, por lo que no siempre la información proporcionada sobre ellos es suficiente para una correcta identificación por parte del investigador. Las omisiones de partidas bautismales parecen ser habituales en las primeras décadas del inicio de los libros, pero también había despistes ocasionales en etapas más avanzadas, como demuestran las recurrentes reclamaciones por ausencia de partidas bautismales⁵. En este sentido, debe valorarse también la situación y formación del propio párroco a la hora de determinar la calidad de los registros. Aquellos que estuvieron hasta su vejez al cargo de parroquias corrían el riesgo de dejar de transcribir las partidas conforme a iban perdiendo facultades⁶.

Otra cuestión más es la época en la que se redactó cada libro parroquial puesto que incide directamente en la cantidad de información aportada. En los siglos XVI y XVII, la partida de bautismo incluía fecha de bautismo y los nombres del bautizado, de los progenitores, de los padrinos y del eclesiástico que lo había administrado⁷. A lo largo del siglo XVIII, se fueron incorporando otros datos como la fecha de nacimiento y los nombres de los abuelos; aunque en algunas parroquias esto no llegó a incluirse hasta el siglo XIX.

La normativa diocesana supone una segunda fuente de consulta ineludible puesto que establecía el marco reglamentario en el que se debía desarrollar el sacramento bautismal. La divergencia entre la teoría y la práctica resulta vital de analizar a fin de constatar la obediencia de la población a las autoridades eclesiásticas y la capacidad de estas de imponer su normativa y establecer un control para hacerla cumplir. En la diócesis de Lugo, la actividad sinodal con resultado de publicación de Constituciones Sinodales fue escasa, salvo en el siglo XVII en el que se elaboraron tres: López Gallo (1618), Vela (1630) y Moratinos Santos (1669).

⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna: economía campesina, familia y herencia, 1550-1860*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 2001, pp. 53-54.

⁵ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, p. 84. En la último cuarto del siglo XVIII e inicios del XIX, aumentaron las reclamaciones por ausencia de partidas bautismales; no se trató de un incremento de las omisiones, sino de una mayor concienciación del valor de la documentación escrita.

⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 56.

⁷ En el apéndice pueden ser consultadas partidas bautismales de diferentes épocas.

De forma análoga, los tratados eclesiásticos que abordan el tema de los sacramentos y del padrino constituyen una lectura obligatoria que aporta la visión de los autores sobre el sacramento. Atendiendo a que esta literatura trataba de moralizar y eran, en palabras de Rey Castela, *expresiones de valores culturales y sociales*, supone una información añadida sobre los excesos en la práctica del padrino y, a través de las propuestas para atajarlos, sobre el origen de ellos⁸.

Así mismo, otros libros sacramentales como los de matrimonio, defunción y de fábrica también fueron una fuente consultada a fin de extraer más datos sobre la sociabilidad e integración de los vecinos de la parroquia. De especial relevancia han sido los libros de confirmaciones, aunque, más bien, estos se configuraban como listas de confirmados intercaladas en los restantes libros sacramentales.

Citábamos con anterioridad las reclamaciones sobre la ausencia de partidas bautismales en el tránsito del siglo XVIII al XIX. Los testimonios recogidos en estas nos permiten asimismo adentrarnos en otro nivel de información dado que no siempre se limitaron a afirmar la identidad de padres y padrinos del bautizado, sino que las referencias temporales, geográficas y sociales que usaron los testigos para sostener sus recuerdo aportan pequeños detalles que contribuyen a configurar el ritual del bautismo.

Como fuentes complementarias para tratar de obtener más información sobre el sacramento bautismal, el padrino y su proyección social, hemos recurrido a documentos de tipo notarial como testamentos, concordias o dotes, así como a documentación judicial de pleitos dirimidos en tribunales eclesiásticos y civiles: la Real Audiencia de Galicia y el Tribunal Eclesiástico de Lugo. Igualmente, la consulta del Catastro de la Ensenada ha ayudado a configurar el contexto demográfico y económico de cada parroquia.

BASES HISTORIOGRÁFICAS

El padrino no alcanzó gran difusión ni espacio como objeto de estudio específico hasta la primera década del siglo XXI, momento desde el que conoció una gran expansión en toda Europa. Sin embargo, existen trabajos previos que analizan el sacramento y el ritual del bautismo, así como un abundante número de investigaciones que utilizan los datos del bautismo para abordar otras materias.

Actualmente, el bautismo y el padrino son objetos de estudio por parte de la Historia, pero no ha sido la única disciplina que ha abordado este campo. Es más, a la Historia ha llegado a través de la antropología histórica y de la sociología, que mostraron un temprano interés por este lazo social que, como afirmaba Fine, está en pleno retroceso en la Francia actual⁹. La Psicología Social también fue una disciplina desde la que se adquirió el análisis de las redes sociales, de cuya creación participaba el padrino¹⁰. Excluyendo los tratados eclesiásticos sobre los sacramentos que se centraban en la normativa vigente y su explicación, el primer investigador en tocar el tema del bautismo fue Jules Corblet¹¹. En su obra, publicada en dos tomos, hace un gran repaso sobre el sacramento, abordando tanto su origen como su

⁸ O. REY CASTELA, "Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna", en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.) *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 212-216.

⁹ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, 1994, pp. 10-11.

¹⁰ Z. MOUTOUKIAS, "La notion de réseau en histoire sociale: un instrument d'analyse de l'action collective", cit., p. 231.

¹¹ G. ALFANI; P. CASTAGNETTI; V. GOURDON, "Introduction", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 10-11.

aplicación práctica e, incluso, dejando espacio para la onomástica o un amplio registro de los baptisterios¹².

Tras esta primera aproximación que incluía aspectos históricos, pero, sobre todo, aspectos sacramentales y de costumbres populares, apenas se volvió a abordar desde la Historia. En su lugar, fue la Antropología la que se introdujo en este ámbito y, avanzado el siglo XX, la filología para aproximarse a la onomástica. Antropólogos como Gudeman o Agnès Fine fueron mostrando la importancia del padrinazgo en el cosmos de relaciones sociales y su relevancia como rito de paso¹³. De la antropología, traspasó a la historia de las mentalidades y a la historia social de los sacramentos. Los estudios sobre el período medieval también han sido numerosos, por la expectación creada en el estudio de los primeros cristianos y las persecuciones¹⁴. Además, dado que el bautismo era el rito de entrada en el cristianismo, fue utilizado para estudiar la expansión de la religión, la incipiente homogeneización de Europa y los cambios internos de los reinos medievales.

La historiografía eclesiástica tampoco había prestado un gran interés por la práctica del bautismo, al estar más centrada en aspectos de índole biográfica, política y económica. Aunque tras el Concilio del Vaticano II, si hubo una leve orientación de sus estudios hacia las comunidades de fieles¹⁵.

La publicación en 2009 de la obra *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy* de Guido Alfani supuso el punto de partida del auge del estudio del padrinazgo¹⁶. Esta obra, a la que precedieron múltiples artículos del mismo autor, sistematizó su estudio al abordar la normativa y establecer un sistema clasificatorio de los modelos de padrinazgo existentes¹⁷. Vincent Gourdon pronto se adscribió al estudio del padrinazgo, utilizando como área base Francia¹⁸; aunque ya en su amplia obra sobre los abuelos dejaba patente la fuerte impronta de estos en el padrinazgo¹⁹.

Como resultado del progresivo interés por este tema, se organizaron diversos coloquios cuyas contribuciones fueron publicadas y muestran un incremento importante de las referencias espaciales que permiten poner en perspectiva territorios más amplios²⁰. Además

¹² J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrament de baptême*, Société générale de librairie catholique, Paris, 1881. Dos volúmenes que divide en diecinueve libros.

¹³ S. GUDEMAN, "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, 2, 1975; A. FINE, "Le parrain, son filleul et l'au-delà", *Études rurales*, vol. 105-106, 1987; A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit.

¹⁴ J. H. LYNCH; J. M. LYNCH, *Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*, Cornell University Press, 1998; B. JUSSEN, *Spiritual Kinship as Social Practice. Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, University of Delaware Press, 2000.

¹⁵ J. M. PUIGVERT I SOLÀ, "Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña moderna: historiografía e historia", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, p. 170.

¹⁶ G. ALFANI, *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, England, 2009.

¹⁷ G. ALFANI, "La famille spirituelle des prêtres en Italie septentrionale avant et après le Concile de Trente: caractéristiques et transformations d'un instrument d'intégration sociale", *Annales de démographie historique*, 1, 2004; G. ALFANI, "Spiritual kinship and the others, Ivrea, XVIth-XVIIth Centuries", *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2006; G. ALFANI, "Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle: coutumes, évolution, parcours individuels", *Histoire, économie et société*, vol. 25, 4, 2006; G. ALFANI, "Naître sans famille: prénoms et parentés spirituelles des enfants trouvés dans l'Italie septentrionale (XVe-XVIIe siècles)", en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.) *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier); G. ALFANI, "La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)", *Revista de Demografía Histórica*, vol. 26, 1, 2008.

¹⁸ V. GOURDON, "L'affirmation d'un rite familial. Premiers résultats d'une enquête sur les baptêmes civils auprès des municipalités de Charente-Maritime", *Écrits d'Ouest*, vol. 13, 2005; V. GOURDON, "Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIXe siècle", *Popolazione e Storia*, vol. 2, 2006.

¹⁹ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, Perrin, Francia, 2001.

²⁰ G. ALFANI; P. CASTAGNETTI; V. GOURDON, *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009; G. ALFANI; V. GOURDON (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012; G. ALFANI; V. GOURDON; I. ROBIN (eds.), *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015.

de Europa, con la tercera obra se incorpora el territorio americano, donde ya se habían realizado ciertas aproximaciones al fenómeno del compadrazgo en comunidades principalmente marginales²¹.

En España, los primeros estudios que trataban el sacramento bautismal y el padrinazgo en el período moderno estuvieron centrados en las minorías obligadas a convertirse²². Aunque también hubo excepciones como Ansón Calvo que trataron de abordar el perfil de la selección de padrinos, con resultados tímidos²³; o, ya relacionando el padrinazgo y la onomástica, la obra de Pitt-Rivers²⁴. Ya en el siglo XX, Rodríguez Calleja y Viera Ortega analizaron el padrinazgo en el siglo XVI, pero, a pesar de estos trabajos, fue en la década pasada cuando podemos situar el inicio de las investigaciones que tomaban como objeto de estudio por sí el padrinazgo bautismal²⁵.

Los historiadores modernistas han valorado la relevancia del parentesco espiritual como elemento creador de redes sociales y lazos de ayuda, es decir, como una vía más de configuración de la sociabilidad y de la interrelación entre los individuos. Al uso de las partidas bautismales como un elemento más para el estudio de la demografía y su evolución, se ha añadido de esta forma su utilización para complementar el análisis de las redes familiares y sociales de la Edad Moderna. Esta nueva perspectiva se trasladó desde el ámbito italiano y francés al panorama español de la mano de Ofelia Rey Castelao y Antonio Irigoyen²⁶. Actualmente, este campo ha crecido exponencialmente y contamos ya con diversas investigaciones de distintas áreas peninsulares como Murcia, Albacete, Ciudad Rodrigo, Cantabria y Galicia²⁷; especialmente, se debe destacar el área cántabra sobre la que se ha

²¹ A. M. LUGÃO RIOS, "The politics of kinship. Compadrio Among Slaves in Nineteenth-Century Brazil", *The History of the Family*, vol. 5, 2000; R. PINTO VENÂNCIO; M. J. FERRO DE SOUSA; M. T. GONÇALVES PEREIRA, "O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII", *Revista Brasileira de História*, Vol 26, Iss 52, Pp 273-294 (2006), vol. 26, 52, 2006; F. KÜHN, "Os homens do governador: relações de parentesco e redes sociais no continente do Rio Grande (1769-1780)", en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.) *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010; Aunque estas aportaciones procedían en su mayor parte de la Antropología: L. BERRUECOS, *El compadrazgo en América Latina: análisis antropológico de 106 casos*, Instituto Indigenista Interamericano, 1976; A. MONTES DEL CASTILLO, *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1989; S. MONTES, *El compadrazgo, una estructura de poder en El Salvador*, UCA Editores, 1979.

²² F. CHACÓN JIMÉNEZ, "Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia", en Agustín Redondo (ed.) *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988; B. VINCENT, "Les morisques et le parrainage au XVIe siècle", en Agustín Redondo (ed.) *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988.

²³ M. DEL C. ANSÓN CALVO, "Sociología del bautismo en el siglo XVII", *Cuadernos de investigación: Geografía e historia*, vol. 3, 1, 1977.

²⁴ J. PITT-RIVERS, "L'elecció del padrí i l'elecció del nom: introducció a l'estudi del cas", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 5, 1984.

²⁵ J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, "Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI", en *XIV Coloquio de historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000.

²⁶ O. REY CASTELAO, "Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle", en Guido Alfani, Vincent Gourdon, Isabelle Robin (eds.) *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015; A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012.

²⁷ A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", cit; C. J. GÓMEZ CARRASCO; F. GARCÍA GONZÁLEZ, "Parentesco ficticio y red social en la España meridional (Albacete, 1750-1808)", *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2008; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII", *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, 29, 2014; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Padrinazgo bautismal e inserción del foráneo en la Cantabria moderna", en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, Manuel F. Fernández Chaves (eds.) *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015; P. RUBIO VELASCO, "La naturaleza del padrinazgo en la comarca de Ciudad Rodrigo (Salamanca) a lo largo del siglo XVIII", *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 9, 36, 2018; O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", en María José Pérez Álvarez, María Marta Lobo de Araújo (eds.) *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones

realizado una tesis doctoral por Héctor F. Sánchez Diego²⁸. A la vista de ello, se trata de un campo en pleno proceso de despegue tanto como eje central de investigación como haciendo uso de él para analizar las redes sociales de comunidades y grupos²⁹. Prueba de ello, son las distintas alusiones a las relaciones de compadrazgo y padrinazgo realizadas en los análisis familiares del último libro editado por el Seminario de Historia de la Familia de la Universidad de Murcia, *Escenarios de Familia. Trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*³⁰.

En Galicia, área en la que se integra la presente Tesis Doctoral, el padrinazgo había sido estudiado también de forma tangencial a través de la onomástica, campo que cuenta con una amplia trayectoria en Galicia³¹. Desde luego, en esta área, se contaba con los cimientos suficientes para desarrollar investigaciones en profundidad sobre el padrinazgo y las redes sociales puesto que cuenta con una larga tradición de trabajos sobre historia rural y demografía histórica que aportan los datos básicos para crear los contextos necesarios que permiten entender las divergencias y similitudes halladas.

Respecto a la onomástica, aspecto al que dedicamos un apartado en la presente tesis, existe una larga tradición de estudios que han sido desarrollados fundamentalmente por la filología. Además, el período medieval ha sido el más abordado por el interés surgido como consecuencia de las fuertes divergencias con la antroponimia actual, además del interés en la conformación del sistema antroponímico doble –nombre y apellido– actual³². Sin embargo, en

de la Universidad de León, León, 2014; O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, en Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Miguel Luis López Guadalupe Muñoz (eds.) *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, Universidad de Granada, Granada, 2015; B. CASTRO DÍAZ, “Familia, apadrinamiento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, *Cátedra: revista eumesa de estudos*, 18, 2011; J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, “Padriños, madriñas, afillados e compadres en Terra de Tabeirós, 1635-1850”, *A Estrada: Miscelánea histórica e cultural*, 20, 2017; T. GONZÁLEZ LÓPEZ, “Apadrinamiento no Arciprestado de Bolaño”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 27, 53, 2016.

²⁸ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna”, 2017, Universidad de Cantabria, Tesis Doctoral.

²⁹ Como muestra del dinamismo de este tema de investigación, las publicaciones de este presente año 2018: V. GOURDON; I. ROBIN, “Le baptême des illégitimes, XVIe-XXIe siècle”, en Carole Avignon (ed.) *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2018; O. REY CASTELAO, “El apadrinamiento de los expósitos de la Inclusa de A Coruña, siglos XVIII-XIX”, en Rafael Torres Sánchez (ed.) *Studium, Magisterium et Amicitia. Homenaje al Profesor Agustín González Enciso*, Ediciones Eunote, Pamplona, 2018; P. RUBIO VELASCO, “La naturaleza del padrinazgo en la comarca de Ciudad Rodrigo (Salamanca) a lo largo del siglo XVIII”, cit; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Bautismo y padrinazgo en las sinodales castellanas antes y después de Trento: norma vs. realidad”, en Ofelia Rey Castelao, Rubén Castro Redondo, Camilo J. Fernández Cortizo (eds.) *La vida inquieta. Conflictos sociales en la Edad Moderna*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2018; M. VASILE, “The Gift of the Godfather: Money and Reciprocity in Spiritual Kinship Relations in Transylvania”, *Journal of Family History*, vol. 43, 1, 2018.

³⁰ J. F. HENAREJOS LÓPEZ; A. IRIGOYEN LÓPEZ (eds.), *Escenarios de familia. Trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, Editum-Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2017.

³¹ D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia mericional, durante los siglos XVIII y el XIX: el obispado de Tuy”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992.

³² V. CAÑIZARES, “Fichero “A” de nombres medievales de personas en el Archivo de la Catedral de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, 8, 1994; M. GONZÁLEZ VÁZQUEZ; F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.) *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995; E. PORTELA SILVA; M. C. PALLARES MÉNDEZ, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX-XIII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.) *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995; M. I. FALCÓN PÉREZ, “Antroponimia aragonesa del siglo XV”, *Aragón en la Edad Media*, 13, 1997; A. I. BOULLÓN AGRELO, “Galician female names in the Middle Ages (from 13th to 15th)”, en Dieter Kremer (ed.) *Onomastik. Akten des 18. Internationalen Kongresses für Namenforschung. Trier, 12-17. April 1993. Band II. Namensysteme in interkulturellen Vergleich*, Niemeyer, Tübingen, 2000; M. ARIZA VIGUERA, “Geografía lingüística de los apellidos españoles (algunos aspectos)”, *Anuario de estudios filológicos*, 24, 2001; R. GARCÍA CORNEJO, “La antroponimia masculina en un padrón de cuantías de 1486”, *Anuario de estudios filológicos*, 24, 2001; J. J. RODRÍGUEZ TORO, “Los nombres de pila españoles en época preclásica (según el padrón general de Sevilla, año 1533)”, *Nouvelle revue d'onomastique*, vol. 52, 1, 2010.

las últimas décadas, el amplio abordaje de este tema en la Edad Moderna existente en Francia ha contribuido a asentar su estudio desde la Historia³³. En Galicia, además, se ha visto auspiciado por revalorización de la antroponimia gallega que ha dado lugar a numerosos estudios que abordan la onomástica en una parroquia o comarca a través de fuentes fiscales o parroquiales³⁴. Ejemplo de ello, el citado estudio de González Lopo, al que hay que sumar la inclusión del aspecto onomástico en diversos trabajos centrados en las devociones y la vida cotidiana³⁵.

En las distintas obras promovidas por Guido Alfani y Vincent Gourdon que tenían como eje central el bautismo, la diversidad de aportaciones de los autores demostró la multiplicidad de acercamientos que se podían realizar a dicho tema³⁶. A su vez, esto muestra la amplitud de ámbitos de los que se ha valido la investigación sobre este tema y en los que se ha insertado: historia social, historia cultural, historia de la Iglesia y litúrgica, etc., pero, sobre todo, historia de la familia al introducir a los sujetos del padrinazgo como parte de la parentela, de su construcción y movilización³⁷.

En efecto, el padrinazgo puede ser tomado como base para el estudio de los vínculos intrafamiliares, tanto cuando existía convivencia como cuando no. Además, como veremos, la progresiva fusión de la familia espiritual y la carnal evidencian fuertes cambios internos en las familias y en el concepto de parentela extensa, para cuyo análisis el padrinazgo se alza como una vía de alto valor que muestra las preferencias y las relaciones entre los miembros.

³³ Como ejemplo del interés por la onomástica personal en Francia no podemos menos que citar a J. DUPÂQUIER; A. BIDEAU; M.-E. DUCREUX (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984; A nivel nacional, aunque con impulso francés, debemos citar la obra de G. SALINERO; I. TESTÓN NÚÑEZ (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010; M. DEL C. ANSÓN CALVO, "Sociología del bautismo en el siglo XVII", cit; G. J. CUESTA ESTÉVEZ, "Oficios y profesionales en la onomástica del siglo XVI", *Aljaranda: revista de estudios tarifeños*, 22, 1996; A. CARRETERO MELO, "Antroponimia en la edad moderna. El nombre de pila del varón", *Nouvelle revue d'onomastique*, vol. 37-38, 2001; J. A. BALLESTEROS DíEZ, "Onomástica y mentalidades en el siglo XVI", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 17, 2004; S. N. HANICOT BOURDIER, "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales*, 10, 2006; J. C. GALENDE DÍAZ; C. GARCÍA GALLARÍN, "Onomástica y deonomástica del siglo XVII", en *V Jornadas Científicas sobre Documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Madrid, 2006; T. HERZOG, "Nombres y apellidos ¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 44, 2007; A. ZABALZA SEGUIN, "Nombres viejos y nombres nuevos: sobre la onomástica moderna", *Memoria y civilización: anuario de historia*, 11, 2008.

³⁴ H. SOBRADO CORREA, "Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica", *Boletín de estudios del Seminario "Fontán-Sarmiento" de hagiografía, toponimia y onomástica de Galicia*, vol. 19, 1998; C. CORDEIRO MOLEDO; S. VARELA POMBO, "Aproximación á onomástica de Cangas do Morrazo no século XVIII", *Cadernos de Lingua*, vol. 20, 1999; X. M. LEMA SUÁREZ, *Onomástica histórica dunha parroquia galega: Berdoias (1607-2000)*, Os nomes masculinos, Asociación Galega de Onomástica, Santiago de Compostela, 2006; F. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *O padroón de San Clodio de 1580*, Asociación Galega de Onomástica e Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela, 2008; S. MUÑO NAVEIRA, "Algunhas cuestións sobre a antroponimia betanceira", *Anuario Brigantino*, 29, 2006; J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, "Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII", *A Estrada. Miscelánea histórica e cultural*, vol. 13, 2010; B. CASTRO DÍAZ, "Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)", *Murguía: revista galega de historia*, 23/24, 2011; T. GONZÁLEZ LÓPEZ, "«Pusele por nome a la bautizada»: antroponimia en San Estevo de Cartelos (s. XVIII-XIX)", *Alicerces. Revista de estudos do Miño medio*, vol. III, 2017; T. GONZÁLEZ LÓPEZ, "A onomástica do bautismo no Arciprestado de Bolaño", *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 27, 54, 2017.

³⁵ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Crítica, Barcelona, 1994; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit; O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit.

³⁶ G. ALFANI Y OTROS, *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, cit; G. ALFANI; V. GOURDON (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, cit; G. ALFANI Y OTROS (eds.), *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, cit.

³⁷ G. ALFANI; V. GOURDON; C. GRANGE; M. TRÉVISI, "La mesure du lien familial: développement et diversification d'un champ de recherches", *Annales de démographie historique*, vol. 1, 2015, p. 289.

De forma análoga, la participación de los padrinos fuera de su grupo social alude a la formación de vínculos exógenos a él y aporta información sobre la forma de relacionarse de cada grupo y su capacidad de integración en el conjunto de la sociedad.

La historia de las mentalidades encuentra un interesante campo en el bautismo y el padrinzago, puesto que aluden directamente a la noción de *conciencia colectiva*³⁸. Tanto los diversos aspectos del bautismo –tiempos, ritual...– como los parámetros utilizados para escoger padrinos formaban parte de las pautas de comportamiento general que, aún dentro de las alteraciones, eran de transmisión intergeneracional. Sin olvidar que son aspectos que hacen referencia a otras cuestiones como, por ejemplo, el valor dado a la infancia y a su alma o el respeto a los mandatos y a la autoridad eclesiástica. Se suma el padrinzago, así, los estudios sobre comportamiento y actitudes religiosas que, desde la década de 1980, tan prolífica ha sido en Galicia³⁹.

En el ámbito de la sociabilidad, el padrinzago aporta múltiples perspectivas y posibilidades de investigación sobre las redes visibles e invisibles que existían entre la población y que, en áreas rurales, tenían un fuerte impacto en decisiones posteriores como trabajos comunitarios, selección de cónyuges o cohesión parroquial.

Es importante destacar que esta temática se enmarca en las tendencias actuales que rompen con los marcos cronológicos habituales⁴⁰. Aunque son numerosos los trabajos centrados en centurias concretas, no son menos frecuentes los que se han planteado como un análisis de larga duración que se extiende desde los albores del siglo XVI –o del XV si fuese posible– hasta bien avanzado el siglo XX.

METODOLOGÍA

Para analizar el sacramento bautismal y su aplicación práctica en la diócesis de Lugo, hacemos uso de una metodología cuantitativa para poder extraer los rasgos del comportamiento general que son complementados a través de fuentes narrativas de distinta naturaleza. Hemos realizado un vaciado de los registros de nacimientos de diferentes parroquias de la diócesis de Lugo. Para proceder a la elección de las parroquias se ha seguido dos planteamientos: por un lado, aquellas que poseían registros parroquiales antiguos, preferentemente anteriores al siglo XVI y que tuviesen continuidad hasta la segunda mitad del siglo XIX; por otro lado, parroquias con un perfil diverso en lo tocante a su ubicación geográfica, población, riqueza, presencia de eclesiásticos o civiles, etc.

³⁸ D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de historia moderna*, 11, 2002, p. 137.

³⁹ La memoria de licenciatura de González Lopo, defendida en octubre de 1981, fue una de las primeras en abordar dicha temática en España y le han seguido múltiples estudios con diversas perspectivas sobre las mentalidades que pueden consultarse en D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Organizando el «granero». De la historia de las mentalidades a la nueva historia cultural. El ejemplo gallego. Un intento de balance y perspectivas de futuro”, en Ofelia Rey Castelao, Fernando Suárez Golán (eds.) *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015.

⁴⁰ F. GARCÍA GONZÁLEZ, “Investigar historia rural en España y Francia en la Época Moderna. Impulso y renovación desde la historia comparada”, en Ofelia Rey Castelao, Fernando Suárez Golán (eds.) *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 188-189.

Tabla 1. Características de las parroquias seleccionadas

Parroquia	Espacio				Geografía			Área				Señorío					
	Urbano	Semiurbano	Rural. Alto nº pobl.	Rural. Bajo nº pobl.	Relativamente planicie	Montaña	Valles	Norte Diócesis	Sureste -Este	Suroeste	Centro	Abadengo	Episcopal	Alta nobleza	Hidalguía	Encomienda	Hospital de Santiago
Aguada, Sta. Baia																	
Albeiros, S. Lourenzo																	
Asma, S. Salvador																	
Besteiros, S. Pedro																	
Bolaño, Sta. Baia																	
Cartelos, S. Estevo																	
Castroverde, Sta. María																	
Cebreiro, Sta. María																	
Cellán de Calvos, S. Pedro																	
Cereixedo, Santiago																	
Chantada, Sta. Mariña																	
Cova, S. Xoán																	
Diomondi, S. Paio																	
Eiré, S. Miguel																	
Eiré, S. Xián																	
Lóuzara, S. Cristovo																	
Lugo, S. Pedro																	
Muradelle, S. Paio																	
Noceda, S. Pedro																	
Nogueira de Miño Sta. María																	
Penamaior, Sta. María de S. Lourenzo																	
Pino, S. Vicente																	
Portomarín, S. Nicolás																	
Pumarega, Sta. Mariña																	
Quinta de Lor, Sta. María																	
Rao, Sta. María																	
Régoa, Sta. María																	
Requeixo, S. Martiño																	
Sarria, San Salvador																	
Tor, S. Xián																	
Tor, S. Xoán																	
Zanfoga, S. Martiño																	

Como se puede ver, en lo tocante al espacio hay un alto número de parroquias rurales que se dividen, a su vez, entre las que presentan un mayor número de población y menor, que hemos diferenciado basándonos en el volumen de nacimientos. Como se puede comprobar, el espectro urbano es escaso –solo tres parroquias–, debido a la baja urbanización de la diócesis de Lugo. Únicamente, se puede tildar de urbano a la ciudad de Lugo y a la villa de Monforte de Lemos. Complementamos la presencia del espectro urbano a través de las distintas pequeñas villas que articulaban el espacio, pero que en esencia mantenían un perfil más similar al mundo rural.

Respecto a la geografía, hemos dividido en tres espacios: zonas de relativa planicie, zonas de montaña y zonas de valles. Al igual que en el resto de Galicia, las zonas de planicie son muy escasas, por lo que al referirnos a relativa planicie queremos aludir a aquellas parroquias que no estaban insertas en una cadena montañosa, pero tampoco en un área de valles. Las zonas de montaña hacen referencia a las parroquias que se sitúan en el área de los Ancares o del Courel, sierras montañosas donde la altura podía superar los 2.000 metros de altitud. Por último, las parroquias de valle hay que hacer constar que parte de ellas se corresponden con valles de escarpada geografía, especialmente aquellos que eran atravesados por el río Miño en el sur de la provincia.

Al analizar el área, queremos referirnos a su situación dentro de la diócesis. Hemos establecido cuatro posibilidades: el norte de la diócesis, que se corresponde con la ciudad de Lugo y parroquias próximas, la zona sureste y este, el suroeste y el centro de la diócesis.

Por último, se puede observar una amplia diversidad en cuanto al señorío jurisdiccional de las parroquias, de la únicamente faltan ejemplos de jurisdicción real por la debilidad que este mostraba en Galicia, en general, y en Lugo, en particular⁴¹. Tenemos numerosos ejemplos de señorío secular, tanto de nobleza de títulos como de hidalgos; el señorío de esta naturaleza era el más extendido en la diócesis de Lugo, donde suponía cerca de tres cuartas partes de los señoríos⁴². Aunque no tan presente en la diócesis, hay una muestra suficiente de parroquias bajo señorío episcopal y de abadengo; por el contrario, otras cuya presencia fue claramente menor y casi anecdótica también tiene un cierto espacio como los señoríos de encomienda y los de otras instituciones como el Hospital Real de Santiago.

Aunque no lo hemos especificado, dentro de cada parroquia no se han hecho distinciones de tipo social, incluyendo en el análisis a toda la población: desde los sectores privilegiados a las capas marginales de la sociedad. Considerando que pretendemos realizar un análisis transversal a toda la sociedad que permita ver el funcionamiento de las redes sociales en todas sus direcciones, resulta coherente no hacer distinciones de dicho tipo. Además, para estudiar la sociabilidad en el marco de las parroquias, partimos de que los grupos sociales predefinidos no constituían unidades compactas e inamovibles en la interrelación cotidiana⁴³. Por tanto, en lugar de limitarnos a realizar un estudio horizontal, abordamos también las relaciones verticales⁴⁴.

Atendiendo al alto número de parroquias de dicha diócesis y al objetivo de cubrir un arco temporal extenso, así como una visión territorialmente diferenciada, hemos optado por realizar catas cada cincuenta años, aproximadamente. Dado el reducido vecindario de las parroquias lucenses, estas catas suponen, en ocasiones, el vaciado de más de veinte años. Por el contrario, otras parroquias, especialmente las urbanas, presentan un mayor índice de nacimientos por lo que hemos ampliado el tamaño de las catas a fin de poder tener una mejor perspectiva. En dicho vaciado, hemos recogido toda la información posible sistematizándola en formato .xlsx en varios apartados:

- Fecha de nacimiento
- Hora de nacimiento

⁴¹ A. EIRAS ROEL, "El régimen señorial en Galicia a finales de la Edad Moderna: evaluación", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 6, 1997, p. 13.

⁴² F. X. RÍO BARJA; V. MAGDALENA VIDAL, *Cartografía xurisdiccional de Galicia no século XVIII*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990, p. 107.

⁴³ J. M. IMÍZCOZ BEÚNZA, "Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime", en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.) *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, p. 34.

⁴⁴ J. M. IMÍZCOS BEUNZA, "Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional", en Sebastián Molina Puche, Antonio Irigoyen López (eds.) *Territorios distantes, comportamientos similares: familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2009, p. 67.

- Fecha de bautismo
- Sexo
- Nombre asignado
- Nombre y apellidos del padre
- Datos sobre el padre: oficio, vecindad, estado civil, etc.
- Nombre y apellidos de la madre
- Datos sobre la madre: oficio, vecindad, estado civil, etc.
- Vecindad
- Nombre y apellidos del padrino
- Datos sobre el padrino: oficio, vecindad, estado civil, etc.
- Nombre y apellidos de la madrina
- Datos sobre la madrina: oficio, vecindad, estado civil, etc.
- Nombre y apellidos del abuelo paterno
- Lugar de origen del abuelo paterno
- Nombre y apellidos de la abuela paterna
- Lugar de origen de la abuela paterna
- Vecindad de los abuelos paternos
- Nombre y apellidos del abuelo materno
- Lugar de origen del abuelo materno
- Nombre y apellidos de la abuela materna
- Lugar de origen de la abuela materna
- Vecindad de los abuelos maternos
- Información sobre la condición del nacido
- Fórmula de aviso del parentesco espiritual
- Testigos
- Eclesiástico bautizante
- Condición del eclesiástico bautizante
- Otros/Observaciones

Debemos especificar que, dentro de estas categorías, se hacían mención a otras como, por ejemplo, el tratamiento de don/doña de todos los agentes implicados que fueron recogidos a la par que su nombre y apellido. Igualmente, acontece con el parentesco de los padrinos con los padres o ahijado o entre ellos, que fue recogido dentro de la categoría de datos.

Como ya afirmamos antes, no todos estos datos fueron registrados para todos los períodos y algunos, como el lugar de origen de los abuelos, solo consta en las partidas de la segunda mitad del siglo XIX. Además, aunque un dato fuese incluido sistemáticamente por un párroco, pudo prescindirse en virtud del contexto. En la categoría de otros entra una amplia diversidad de datos que no fueron asentados de forma regular como, por ejemplo, la hora del bautismo, la persona que aportaba los datos sobre el nacimiento o la iglesia o capilla donde se había celebrado el bautismo. Aunque no fueron metódicos y su volumen es menor, estos han resultado datos de interesante relevancia sobre el contexto en el que se desarrollaba la ceremonia.

Para obtener resultados de la información de las partidas de bautismo, hemos trabajado con varios métodos que nos permiten realizar un análisis de las redes sociales que parte de los individuos y se centra en analizar los distintos comportamientos que mostraban⁴⁵. Por un lado, hemos seguido el método simple de recuento de inscripciones que ha aportado información sobre las pautas generales del comportamiento en torno al padrinzgo. Por otro lado, hemos hecho uso del método francés de agrupación de familias, aunque cuestiones como la movilidad geográfica de la población o la omisión de aquellos párvulos fallecidos sin bautismo suponen un obstáculo. Ambos métodos han permitido abordar el padrinzgo tanto

⁴⁵ J. M. IMÍZCOS BEUNZA, “Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional”, cit., pp. 55-56.

desde la perspectiva de la población general como desde las actitudes y comportamientos desarrollados dentro del seno de una misma familia⁴⁶.

El análisis de los datos extraídos quedó plasmado en varias tablas en formato .xlsx, que permitían trabajar con los datos en las vías planteadas. En ellas, las filas representaban los datos que pretendíamos extraer y las columnas las parroquias, diferenciando cada cata. El manejo de estos datos numéricos ha sido trabajado en paralelo a los datos narrativos, dando como resultado la presente tesis.

ESTRUCTURA

Hemos estructurado la presente tesis en un total de doce capítulos de diverso tamaño. En primer lugar, un breve estado de la cuestión e historiografía a fin de saber en qué ámbito nos embarcamos. Pero, sobre todo, de qué corrientes historiográficas partimos y la estela de qué investigadores seguimos.

El segundo capítulo aporta una breve relación de las principales características sociodemográficas de la diócesis de Lugo, características a las que nos iremos remitiendo a lo largo del texto por ser claves en la elección de modelos de padrinzago y de determinadas características de los padrinos seleccionados.

En el tercer capítulo abordamos la normativa eclesiástica en torno al bautismo y el consecuente padrinzago. Utilizando como eje el Concilio de Trento (1545-1563), presentamos brevemente la situación previa para entender con mayor profundidad el alcance de los cambios tridentinos. Dado que las disposiciones del Concilio debían ser trasladadas a los párrocos a través de cada diócesis, nos centramos en la normativa lucense, haciendo una breve comparación con las Constituciones de otras diócesis.

El siguiente capítulo trata la temporalidad del bautismo. Atendiendo a que fue un aspecto regulado en la normativa tridentina y diocesana, analizamos el obediencia de la población a dichas disposiciones. Incluimos un análisis de distintos factores que incidieron en el mayor o menor respeto a la normativa eclesiástica. No en vano un tiempo más laxo de espera antes de bautizar podía derivar en el fallecimiento de la criatura sin recibir el sacramento y, en consecuencia, la partida de su alma al limbo.

Si el cuarto capítulo analiza los tiempos del bautismo, el quinto se centra en el modo de aplicación del padrinzago bautismal: los modelos existentes y los elegidos por la población. El modelo seleccionado determinaba el número de parentescos espirituales creados y, en semejante medida, el alcance de las redes sociales en las que derivaba. La posibilidad de optar por distintos modelos abre la incógnita de cuáles fueron las causas de elección de uno sobre los otros.

En el sexto capítulo se ha tratado de recopilar todas las características posibles de los padrinos basándonos en las distintas informaciones aportadas en las partidas bautismales. Cada característica, como parentesco o vecindad, ha sido analizada de forma individual para, posteriormente, tratar de ponerlas en común a fin de obtener el perfil de padrinos ideales o pretendidos por los progenitores.

Hasta aquí hemos analizado el modo y los agentes del padrinzago, por lo que el séptimo capítulo trata de incidir en las consecuencias prácticas de dicha institución en la vida cotidiana. El octavo también aborda un aspecto de la vida cotidiana: la simbología de la pila bautismal para la comunidad de fieles.

⁴⁶ J. A. BALLESTEROS DÍEZ, "Flexibilidad nominal y estudios de la filiaciones en Mérida, siglo XVI", en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 59.

El noveno capítulo muestra una aproximación a la ceremonia y rito del bautismo. Utilizando un eje temporal, se trata desde el momento en que la madre se ponía de parto hasta que la criatura era devuelta a su madre tras ser bautizada, pasando por los elementos rituales y protocolarios de la ceremonia según lo marcado por la normativa.

Una cuestión con una fuerte relación con el bautismo es la onomástica, en tanto era el momento en que se asignaba un nombre a la criatura. En el décimo capítulo, se analiza la interrelación entre la onomástica y el padrino, pero también la importancia del nombre como parte del patrimonio inmaterial de la familia y la comunidad. Resulta de gran interés analizar la evolución del corpus onomástico, dado que los índices de transmisión del nombre de los padrinos muestran alteraciones que esconden cambios más profundos.

En el onceavo capítulo, hemos dejado espacio para aquellas situaciones que suponían una alteración de la normalidad ante la pila bautismal. La perturbación que suponían estas derivaba en la variación de las prácticas de bautismo y de padrino, a la vez que contribuían a crear una sensación de normalidad al resto de la población.

Por último, hemos tomado varias familias para ejemplificar a través de ellos las tendencias y costumbres a la hora de escoger padrinos para la prole. Hemos tratado de incorporar en estos estudios de caso la diversidad de situaciones en las que los progenitores podían hallarse, como ilegítimos o bautizados de socorro.

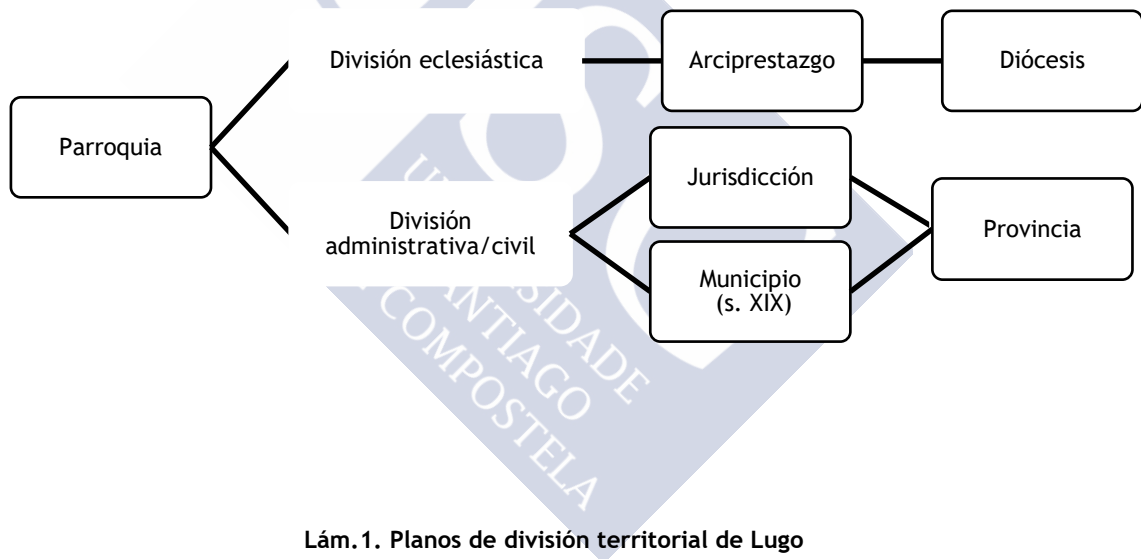
Como colofón, las conclusiones finales aspiran a combinar y aunar todos los datos aportados a fin de vislumbrar la incidencia del bautismo y el padrino en las redes de sociabilidad lucenses del Antiguo Régimen.



1. LA DIÓCESIS DE LUGO EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

La diócesis lucense compone el marco geográfico en el que centramos nuestro análisis. Engloba territorios con grandes divergencias en el plano demográfico, social, económico y cultural, todo lo cual no impide que se trate de un área con características similares en la que la población tenía conciencia de pertenencia a ella.

La primera puntualización que debemos realizar es la falta de correspondencia entre el mapa administrativo y jurisdiccional con el eclesiástico en cuanto a las supradivisiones. Si bien todos ellos se nutrieron y se beneficiaron de una red parroquial intensa como entramado base de dichas divisiones, variaron en ámbitos superiores.



Lám.1. Planos de división territorial de Lugo

La diócesis y la provincia de Lugo eran entidades supraterritoriales diferentes en cuanto a su ámbito de actuación y territorio que comprendían, especialmente tras el nuevo mapa provincial de 1833 que rompió las semejanzas territoriales de los mapas provinciales y diocesano⁴⁷. La reforma administrativa de España había sido un proyecto urdido y solicitado por los intelectuales y políticos desde el siglo XVIII. La invasión francesa y el gobierno de José Bonaparte, aun siendo breves, hicieron surgir iniciativas en las que la división peninsular se realizaba con base en los parámetros utilizados en Francia a fin de obtener una mayor centralización del Estado. La derrota de los franceses supuso el punto de inicio de un período de alternancia de gobiernos y con ellos, de fluctuación de las propuestas de división. Resumiéndolo brevemente, con las nuevas provincias, la provincia lucense comprendía dos

⁴⁷ J.-R. BERTRAND; R. C. LOIS GONZÁLEZ, “Espacio, territorio e relixión”, en Marco Virgilio García Quintela (ed.) *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones, 1996, p. 542.

diócesis: la diócesis de Mondoñedo que abarcaba el norte de la provincia de Lugo y la lucense que se correspondía con el resto de la provincia de Lugo junto con las comarcas de Deza y Camba (Pontevedra). Es decir, el territorio que abarcaba la administración bajo el epígrafe de Lugo era superior al eclesiástico.

El nuevo mapa de 1833 también supuso un fuerte cambio respecto a los límites internos, por cuanto los nuevos municipios creados no tomaron siempre como base las jurisdicciones del Antiguo Régimen existentes. Por tanto, pequeños cotos y jurisdicciones perdieron su independencia al ser incluidos dentro de otros territorios y, en el polo opuesto, grandes jurisdicciones se vieron fragmentadas.

En el plano eclesiástico, también hubo modificaciones del mapa durante la Edad Moderna, aunque la mayoría no implicaron cambios de límites de las parroquias, sino que, más bien, se trató de una reorganización⁴⁸. Es decir, algunas parroquias vieron modificado el arciprestazgo al que pertenecían y otras adquirieron su condición de parroquias independientes de la que, hasta el momento, había sido su parroquia matriz.

Respecto a sus fronteras, si hubo importantes cambios en la diócesis lucense, especialmente, a mediados del siglo XIX. Aunque las autoridades civiles se valieron del mapa eclesiástico para sus objetivos, no se correspondían los límites administrativos y los eclesiásticos, siendo numerosas las parroquias que pertenecían a una provincia, pero a una diócesis de otro nombre. A mediados del siglo XX, se arregló esto al tratar de uniformizar el mapa administrativo con el eclesiástico: aquellas parroquias que pertenecían al obispado de Ourense, Astorga, Mondoñedo u Oviedo, pero estaban enmarcadas en la provincia de Lugo, pasaron a la diócesis de Lugo. A cambio, la diócesis lucense hubo de ceder otras. Sin embargo, también hubo parroquias que no se cedieron como, por ejemplo, las que componen los arciprestazgos de Camba y Deza, ubicadas en la provincia de Pontevedra.

Actualmente, la diócesis de Lugo cuenta con 1.139 parroquias, siendo la que mayor número de ellas contiene de España. Su distribución no es homogénea en cuanto a tamaño o población: el tamaño medio era de 6,46 km², pero las que componían el arciprestazgo de Courel superaban los 18 km², mientras que las de Sarria no llegaban a 4 km². Semejante acontece con la densidad poblacional puesto que, mientras la media se situaba en 6,91 habitantes por km², en el arciprestazgo de Chantada se rozaba los 12 vecinos por km² y en Narla apenas se llegaba a 4⁴⁹. El principal condicionante de estas diferencias era la orografía que no solo constituyó la base de división parroquial, sino que también de los modelos de asentamiento de los grupos humanos que dieron lugar a un hábitat más concentrado que en la Galicia atlántica.

Estas parroquias podían ser independientes o, por el contrario, mantener una relación de matriz-anejo; en total, el 40,7% de las parroquias lucenses tenían dicha condición de anejo lo que, normalmente, se debía a que eran parroquias de tamaño reducido, cuyos límites procedían de la Edad Media y que, pese a los distintos intentos, no se consiguió modificar hasta el siglo XX⁵⁰. Debemos precisar, que estas parroquias anejas mantenían su independencia religiosa al conservar iglesia propia, libros sacramentales separados, administración de sacramentos y celebración de misas. La diferencia radicaba únicamente en

⁴⁸ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX”, en Fernando García Pazos (ed.) *A Parroquia en Galicia: pasado, presente e futuro*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 85-86.

⁴⁹ O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, en José García Oro (ed.) *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. 15, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 97-98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 125; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX”, cit., pp. 86-91.

que estaban al cargo del mismo párroco que la parroquia matriz y, a veces, de otras parroquias anejas.

Además de estos, el párroco rector podía tratarse de un fraile perteneciente a un monasterio al que correspondía la cura de almas y, habitualmente, el señorío jurisdiccional. El clero regular en Lugo fue escaso en tanto representaba el 14% del presente en Galicia; por el contrario, era la segunda diócesis en mayor número de efectivos seculares: 25,5%⁵¹. De media, un eclesiástico por 27,6 vecinos, cifra que muestra una fuerte diferencia respecto a otras diócesis como Mondoñedo (41,4 vecinos/eclesiástico)⁵².

El perfil de todas estas parroquias era claramente rural ya que la única ciudad era la propia capital: Lugo. El espacio se articulaba a través de una serie de pequeñas villas que ejercían las funciones de cabeza comarcal, concentrando determinados servicios. De ellas, únicamente Monforte de Lemos puede considerarse urbana, gracias al impulso económico y demográfico que le supuso ser el feudo de los Condes de Lemos.

Por consiguiente, la diversificación laboral era escasa, salvo en estos núcleos en los que determinados gremios tuvieron un peso importante. De igual forma, en determinadas áreas se observa una especialización laboral como, por ejemplo, la siderurgia que estuvo presente en la diócesis lucense a través de múltiples herrerías⁵³; pero también otras como los alfareros o los arrieros⁵⁴. En las áreas rurales en las que no semeja haber una especialización laboral, tampoco se debe presuponer que no había otras actividades laborales más allá de la agricultura. No solo el ámbito textil tenía un arraigo en el rural importante, sino que se ejercían otros múltiples trabajos orientados al autoconsumo o complementariedad de ingresos.

Si tomamos como referencia el Catastro de Ensenada (1753), en el interior de Lugo el 74,6% de los cabezas de casa se declaraban labradores⁵⁵. En esta cifra hay una infravaloración del trabajo femenino dado que se tomaba como referencia el oficio del cabeza de casa, cuando la actividad femenina estaba presente tanto en el ámbito urbano como rural y era independiente del estado civil de las mujeres⁵⁶.

Del cuarto restante, la mayoría eran oficios que admitían la simultaneidad con la agricultura; pero también hay que citar dos casos que se anotaron como actividades cuando, más bien, hacen referencia a la estratificación social: hidalgos y pobres⁵⁷.

En el plano social, la población lucense aparece claramente jerarquizada; sin embargo, lo que en la teoría parecen compartimentos sociales estancos, en la práctica presentan una gran complejidad derivada de la fuerte heterogeneidad de dichos compartimentos. No solo es preciso apuntar a la condición social que cada familia tenía legalmente, sino que esta variaba

⁵¹ O. REY CASTELAO, "La iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento", en José Martínez Millán (ed.) *Felipe II (1527-1598) : Europa y la monarquía católica*, vol. 3, Parteluz, 1998, p. 344.

⁵² O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., p. 125.

⁵³ M. A. ARTIAGA REGO; A. I. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades productivas da poboación rural en Galicia 1750-1900", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 9, 1997, p. 314; C. GONZÁLEZ PÉREZ, "La producción tradicional de hierro en la provincia de Lugo: las herrerías", *Narria: Estudos de artes y costumbres populares*, 63, 1993, pp. 32-34. A inicios del siglo XVI, ya había herrerías instaladas en Lugo, pero su auge fue a partir de mediados de dicho siglo debido a crisis en la siderurgia vasca.

⁵⁴ M. A. ARTIAGA REGO; A. I. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades productivas da poboación rural en Galicia 1750-1900", cit., pp. 318-320.

⁵⁵ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna: economía campesina, familia y herencia, 1550-1860*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 2001, p. 665.

⁵⁶ Véase O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Igualdade, Nigratrea, Santiago de Compostela, 2010, pp. 77-134; S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, Concello de Santiago de Compostela : Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2009. Si hubo una cierta especialización de mujeres con determinados estados civiles como, por ejemplo, las solteras en el ejercicio del servicio doméstico.

⁵⁷ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 224.

por factores económicos, de origen del linaje o, entre otros, de las redes sociales de las que participaban.

En la cúspide social de la diócesis lucense estaban los grandes linajes de la nobleza como los Condes de Lemos o los de Altamira; sin embargo, acabaron por trasladarse a Madrid, donde estaban la Corte y el poder, dejando sus tierras en manos de administradores y dando lugar al oscurecimiento del linaje con los sucesivos matrimonios e integraciones en linajes de superior calidad⁵⁸. Por consiguiente, la cúspide social lucense se hallaba copada por la hidalguía que representaba la nobleza de menor categoría social. Este grupo constituía en torno al 8% de la población en Lugo, siendo su proporción del vecindario superior en las áreas urbanas y en el área este de la diócesis⁵⁹. Sin embargo, en la práctica, parte de esta hidalguía apenas se distinguía en sus costumbres y modo de vida entre los labradores de la comunidad.

Del espectro social, también debemos citar aquellos que componían el extremo opuesto: los pobres. La pobreza podía derivar de un período de dificultad económica y de producción agrícola, pero ciertos sectores se hallaban en dicha situación de forma permanente, afectando especialmente a las mujeres y a los más mayores cuando no contaban con una red familiar y social que contribuyese a su asistencia. En Lugo, el volumen de pobres osciló entre el 5,5%, en la segunda mitad del siglo XVII y un reducido 0,5% un siglo después⁶⁰.

En cuanto a los efectivos demográficos, a lo largo del Antiguo Régimen se pueden observar varios ciclos positivos alternados con fases de estancamiento. Entre el siglo XVI e inicios del siglo XVIII, la diócesis de Lugo se hallaba en una fase de estancamiento, sobre todo al compararla con la Galicia occidental en la que se produjo un fuerte despegue demográfico. En las primeras décadas de dicho siglo, comenzó una fase de ligero crecimiento que fue frenado por las dificultades de la crisis de subsistencia de la década de 1750, que, incluso, supuso una caída de efectivos demográficos del 9,8%. Fue a partir de la década de 1780 cuando dio comienzo una fase de auténtico crecimiento demográfico en Lugo auspiciado por leves mejoras en las técnicas agrarias pero, sobre todo, por la introducción del cultivo de la patata. En consecuencia, en el período 1787-1857, la población experimentó un alza del 44,4% y aumentó el número de hogares el 43%⁶¹.

Este incremento demográfico también fue posible gracias a una leve flexibilización del sistema matrimonial que era la base de la autorregulación del crecimiento de la población. Hasta finales del siglo XVIII, se favorecía matrimonios tardíos en ambos sexos (26-27 años), con escasas segundas nupcias y manteniendo a parte de los hijos célibes en el hogar familiar⁶². Así, en esa etapa de bonanza que fue el siglo XIX, se redujo la edad de matrimonio que provocaba, a su vez, un período fértil más prolongado. En consecuencia, la media de hijos por matrimonio en el siglo XIX fue superior que en el siglo anterior: de 4,3 ascendió a 5,1⁶³.

Además del aumento del número de hijos por matrimonio, hay que contabilizar el fuerte ascenso de la ilegitimidad que partió de niveles bajos, en el siglo XVII, para superar a lo largo de la primera mitad del siglo XIX el 15% de los bautizados, cifra que en ciertas parroquias

⁵⁸ A. EIRAS ROEL, "El régimen señorial en Galicia a finales de la Edad Moderna: evaluación", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 6, 1997, p. 14. Los Condes de Lemos eran la casa noble de origen gallego que más vasallos poseía en Galicia: 27.430.

⁵⁹ A. PRESEDO GARAZO, "Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 17, 2004, p. 119.

⁶⁰ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 344.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 319-325.

⁶² C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Población rural, mundo urbano y migraciones", en Isidro Dubert García (ed.) *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 50-53; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Crítica, Barcelona, 1994, pp. 171-173.

⁶³ H. SOBRADO CORREA, "Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfica en las tierras lucenses, 1750-1860", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 5, 1996, p. 11.

llegó a superar el 20%⁶⁴. Como apunta Saavedra Fernández, este incremento no fue acompañado de un aumento de los embarazos prenupciales, por lo que no eran consecuencia de matrimonios frustrados⁶⁵. Hay que apuntar al incremento del celibato en ambos sexos que tuvo lugar en el mismo período: ante un mayor número de hijos, las posibilidades de dotarlos a todos se tornaban más complicadas, por lo que se favorecía el matrimonio de unos pocos siempre que fuesen ventajosos para la casa y el resto de hermanos permanecían solteros en la casa. Sin embargo, bajo el entender popular, que no pudieran contraer matrimonio canónico, no implicaba que no pudiesen tener relaciones sexuales, incluso, algunos párrocos llegaron a ser procesados por defender la *simple fornicación*⁶⁶. La población aceptaba de buen grado los hijos naturales pues entendían que eran consecuencia de *relaciones impuestas por las circunstancias socioeconómicas y suponían un desahogo para una sexualidad un tanto limitada por un mercado matrimonial restringidos, proporcionando, además, mano de obra joven para las explotaciones, sin apenas acentuar la división del patrimonio*⁶⁷.

Pero hubo más factores que contribuyeron al incremento demográfico como una mortalidad más benigna y una casi ausente mortalidad catastrófica que únicamente puede ser reseñada para el período de la invasión francesa y dos epidemias de cólera⁶⁸. Especialmente importante para la evolución demográfica era la mortalidad infantil que, desde finales del siglo XVIII, tendió a descender⁶⁹; para inicios del siglo XX, Galicia se situaba por debajo del 12%, siendo una de las zonas más con menor incidencia de España⁷⁰.

Las restricciones matrimoniales no solo buscaban el control de los efectivos demográficos, sino que se trataba, principalmente, de minimizar la división patrimonial de las casas. Para entender esto hay que partir del concepto de casa existente en las tierras del interior gallego: no se trataba de casa con el simple valor de vivienda, sino que en la casa recaía la idea de la familia y esta debía tratar de engrandecerla a través de todos los medios posibles⁷¹. El sacrificio de los celibatos era con el objetivo de fortalecer la casa al no obligar a dotarlos y garantizar que su legítima quedaba en la casa; aquellos hermanos que contraían matrimonio para otro hogar debían ser siempre con unos términos ventajosos que no supusiera una fuerte carga para la casa. La casa era la familia y la familia se debía a la casa.

Pero en este punto, debemos precisar que por familia no se entendía simplemente aquellos que compartían lazos de sangre, sino que se incluía los afines e, incluso, aquellos con los que solo se mantenía una relación de convivencia como los criados. Estos, presentes en un quinto de los hogares lucenses, formaban parte activa de la casa; especialmente, si eran mujeres puesto que su estancia en los hogares como tales acostumbraba a ser duradera⁷². Aún sin contabilizar los criados, la diócesis de Lugo era el área de Galicia en el que más imperaban los hogares complejos, frente a los nucleares cuyo peso era claramente inferior al

⁶⁴ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 260-264; I. DUBERT GARCÍA, “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen”, *Studia historica. Historia moderna*, 9, 1991, p. 131. En las ciudades y villas, la ilegitimidad partía de niveles más altos.

⁶⁵ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 260.

⁶⁶ J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700): poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982, p. 630. El delito de simple fornicación por el que eran procesados por la Santa Inquisición consistía en creer o defender que mantener relaciones extramatrimoniales consentidas no era pecado.

⁶⁷ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 147.

⁶⁸ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Población rural, mundo urbano y migraciones”, cit., p. 62.

⁶⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párulos» en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, p. 88.

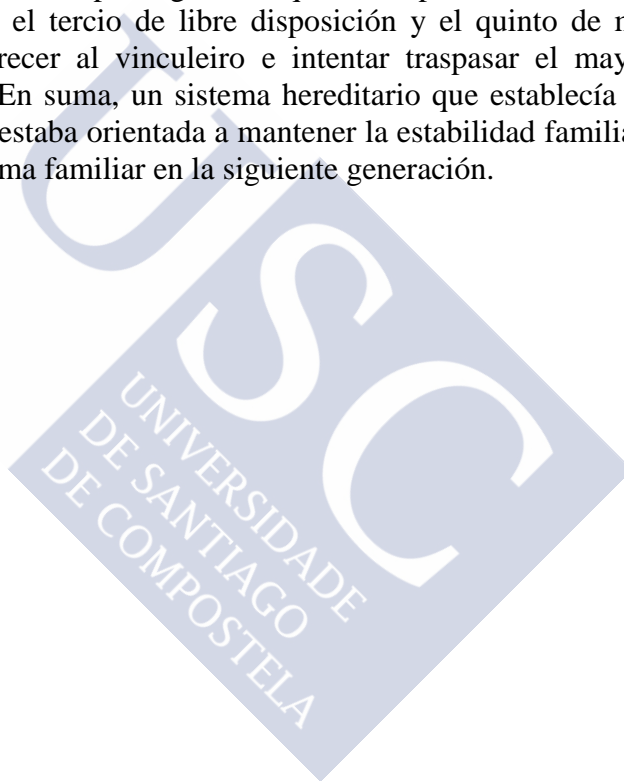
⁷⁰ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés. La familia en la España de la Restauración*, Marcial Pons : UAM, Madrid, 2001, p. 256.

⁷¹ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 123.

⁷² *Ibid.*, pp. 76-77; I. DUBERT GARCÍA, “Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen”, *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 35, 2005, p. 12.

del resto de Galicia y, especialmente, frente a los hogares solitarios que apenas tuvieron cabida en la lógica del sistema familiar de Lugo⁷³. Concretamente los hogares complejos representaban el 39,3% de ellos, mientras que en la Galicia occidental se rebajaban al 22,1%⁷⁴. Por su parte, los hogares solitarios fueron más escasos y, entre ellos, no destacaron los regentados por una mujer. Mientras que en el área occidental de Galicia las mujeres creaban sus propios hogares aún siendo solteras, en el área oriental permanecían bajo el techo familiar y la autoridad del petrucio⁷⁵.

Es decir, la diócesis de Lugo se caracterizó por la existencia de un modelo familiar en el que se hacía recaer toda la autoridad en el petrucio o cabeza de casa, quien poseía la autoridad máxima de la familia. En torno al petrucio y a su heredero, vinculeiro, se tendía a concentrar parientes que estaban también bajo la misma autoridad petrucial y cuyas actividades estaban destinadas igualmente a la contribución y mejora de la Casa⁷⁶. Esto estaba a su vez fomentado por un sistema hereditario desigualitario a través del cual se le dejaba toda la herencia posible al vinculeiro –habitualmente, el varón primogénito–, quedando para el resto de hermanos las legítimas. El petrucio utilizaba el tercio de libre disposición y el quinto de mejora que el derecho le permitía para favorecer al vinculeiro e intentar traspasar el mayor monto de patrimonio de la casa posible. En suma, un sistema hereditario que establecía una jerarquía interna entre los residentes que estaba orientada a mantener la estabilidad familiar y favorecer la reproducción del mismo sistema familiar en la siguiente generación.



⁷³ I. DUBERT GARCÍA, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830: (estructura, modelos hereditarios y conflictividad)*, Edicións do Castro, 1992, pp. 78-98.

⁷⁴ H. SOBRADO CORREA, “Hereditario único y familia troncal en la Galicia interior, 1750-1860”, *Studia historica. Historia moderna*, 23, 2001, p. 279.

⁷⁵ I. DUBERT GARCÍA, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830: (estructura, modelos hereditarios y conflictividad)*, cit., p. 108. En el área centrooriental de Galicia, solo el 14,8% de los cabezas de casa era una mujer, la mitad respecto al área occidental.

⁷⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 76.

2. NORMATIVA DEL BAUTISMO

A la hora de abordar la normativa eclesiástica que regulaba el bautismo es preciso hacer un análisis que tenga como eje el Concilio de Trento (1545-1563), pues supuso un punto de inflexión entre la formulación del sacramento bautismal tal como se heredó de la Edad Media y las posteriores prácticas de la Edad Moderna⁷⁷. Entre otros factores internos a la Iglesia Católica, fueron las críticas luteranas las que dieron pie para que esta se decidiese a revisar y remodelar aspectos como el número de participantes y otros que generaban problemas, sin tocar, claro está, a la esencia misma del bautismo.

En la Edad Media, el sacramento bautismal formaba parte del ritual de entrada en la religión cristiana marcado en las Sagradas Escrituras; al contrario que otros sacramentos, el bautismo siempre tuvo consideración como tal, remontándose a las primeras épocas del cristianismo⁷⁸. Los cristianos mantuvieron este ritual que era recibido, tras un período de aprendizaje, por adultos que habían decidido profesar la religión cristiana. En dicho ritual, era preciso que el bautizado fuese respaldado y/o presentado por otros cristianos –los padrinos– que diesen fe de la intención de convertirse y de su buena conducta, al tiempo que era una vía de evitar introducir en los círculos de los cristianos a personas que los pudiesen delatar en los tiempos de las persecuciones. Conforme avanzó la Edad Media y la religión católica consiguió el estatus de religión propia de los nuevos reinos creados, el bautismo comenzó a administrarse a neonatos pues nacían ya en un entorno en el que el cristianismo había monopolizado y penetrado en todos los aspectos de la vida cotidiana. El paso de bautismo de adultos al de niños es situado por algunos autores en el siglo IX⁷⁹; generando un amplio debate que se mantuvo hasta el Concilio de Trento sobre la edad adecuada a la que se debía recibir el bautismo⁸⁰. A lo largo de la Edad Moderna, el bautismo era concebido como un sacramento específico de recién nacidos, aunque los manuales incluyen la posibilidad del bautismo de adultos, por la cercanía a otras religiones y el proceso de evangelización de las Indias.

Pese a que las persecuciones a cristianos habían cesado, se mantuvo la figura de los padrinos que ya no tenían la labor de asegurar que no se trataba de delatores; pero, por el contrario, mantuvieron el cometido de tener que responder por la buena conducta y moral del bautizado dentro de los marcos establecidos por la Iglesia.

Aunque se señala el Concilio de Trento como el máximo exponente de la regulación del sacramento bautismal, previamente habían sido múltiples los concilios y sínodos que habían tratado de regular algún aspecto del bautismo: el Concilio de Mayence (813) prohibió a los

⁷⁷ Numerosos concilios y sínodos previos se habían tratado de regular aspectos del mismo como vemos en J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Universitat de Valencia, Valencia, 2009, p. 132; C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort: rites et coutumes XVIe-XVIIIe siècles*, J et D, Biarritz, 1995, p. 34.

⁷⁸ I. DUBERT GARCÍA, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007. Por ejemplo, el matrimonio, cuya consideración como sacramento fue tardíamente asumido por la población.

⁷⁹ J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 188.

⁸⁰ I. LÓPEZ DE AYALA (trad.), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento: Agrégase el texto Latino corregido según la Edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Imp. D. Ramon Martin Indás, Barcelona, 1847, p. 85, Sesión VII, Can. XII y XIII. Se ordena excomulgar a quien afirme que el bautismo debe recibirse a la misma edad que recibió Jesucristo y a quien afirme que a los niños, al no ser un acto propio, deberían ser rebautizados o dejarles sin bautizar.

progenitores ser padrinos de sus hijos⁸¹; el Concilio de Westminster (1102) estableció la prohibición de ser padrinos a los miembros de órdenes regulares⁸²; el Concilio de Florencia (1442) apremiaba a plazos de bautismo mínimos⁸³.

Como antes decíamos, la normativa sobre el bautismo emanada del Concilio de Trento fue una respuesta firme a la reacción de los sectores protestantes, que fue el detonante pero no la causa. En realidad, buena parte de la nueva normativa recogía parte de las normas de los obispos ya habían emitido en concilios previos sin aplicación efectiva.

Por ejemplo, la crítica al alto número de padrinos en el bautismo ya había surgido desde las filas eclesíásticas con anterioridad. Las Constituciones Sinodales de Don Diego de Fonseca, obispo de Ourense, denunciaban en 1491 que *nos es fecho saber que en los vabtierios muchos son enriquecidos por las rogas e convites que fassen e levando muchos conpadres e muchas comadres*⁸⁴. Sin embargo, en esta ocasión los edictos son tomados con mayor seriedad por la amenaza que suponían los escritos de Lutero y la reforma protestante. Además, se enmarcó en un programa dirigido por la Iglesia que tenía por objetivo homogeneizar la religiosidad acatólica, erradicar las prácticas paganas y establecer un modelo de conducta que siguiese las pautas del Catolicismo. Programa que se diseñó en el Concilio y se propagó por Europa de la mano de las jerarquías eclesíásticas pero, sobre todo, de las órdenes religiosas.

Lutero no se opuso al bautismo sino que lo reconocía como uno de los sacramentos auténticos que, junto a la Eucaristía, aparecían en las Sagradas Escrituras. Tampoco renegó del padrinazgo cuya labor de educar en la moral y conducta cristiana consideraba de vital importancia; de hecho, en los países protestantes persiste, en la actualidad, el padrinazgo bajo parámetros pretridentinos.

La oposición de Lutero se centraba en las restricciones matrimoniales creadas por el parentesco espiritual, parentesco que se contraía a través del padrinazgo y que, en la práctica, estaba sujeto a las mismas restricciones y límites que el parentesco de sangre. El parentesco era contraído por bautizado, padres, padrinos e hijos de los padrinos creando *compaternitas* –entre padres y padrinos–, *paternitas* –entre bautizado y padrinos– y *fraternitas* –entre el bautizado y los hijos de los padrinos–⁸⁵. Este parentesco se multiplicaba al producirse un padrinazgo múltiple, práctica extendida en la Edad Media siguiendo la lógica de que cuantos más padrinos tuviese el bautizado, más avales tendría de su fe a ojos de Dios. De esta forma, con un solo bautizo se creaban múltiples lazos de parentesco espiritual que se añadían a la parentela sanguínea. En consecuencia, se podía llegar a la decena de padrinos.

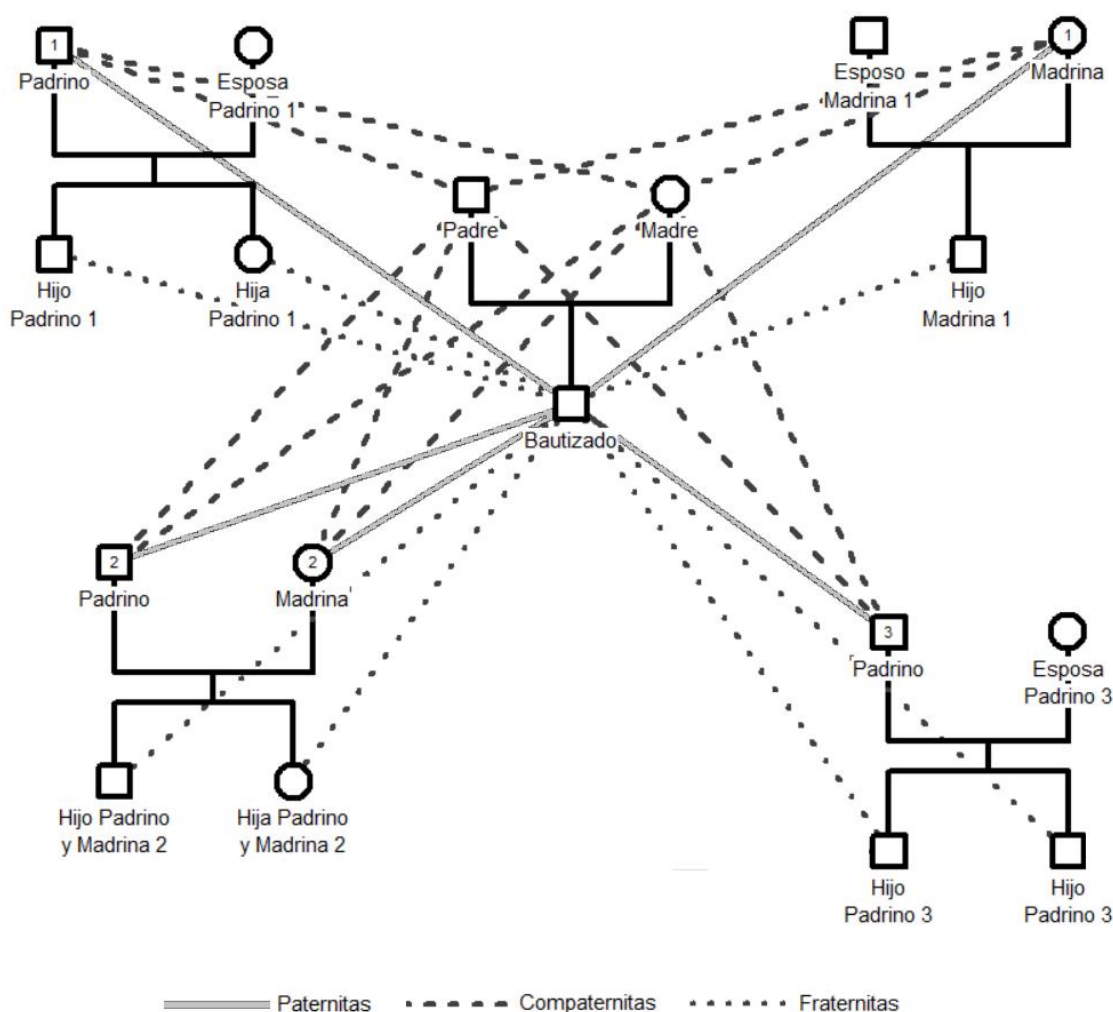
⁸¹ A. FINE, *Parraïns, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., p. 22.

⁸² J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 132.

⁸³ É. COURIOL, “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 145.

⁸⁴ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, vol. I. Galicia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981, p. 134. Constituciones de don Diego de Fonseca (1470-1496).

⁸⁵ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, 29, 2014, p. 7.



Lám. 2. Parentescos espirituales creados por el bautismo antes del Concilio de Trento

La crítica de Lutero procedía de la necesidad de solicitar dispensas matrimoniales por grado de parentesco para los casos de parentesco espiritual, restricción matrimonial que alegaba no constaba en las Sagradas Escrituras y que consideraba únicamente como un método de enriquecimiento de la Iglesia⁸⁶. Con la alta cantidad de parentescos que se creaban en el bautismo, las dispensas resultaban vitales, sobre todo en aquellas áreas donde confluía un bajo número de población con modelos de padrinazgo múltiples. Así pues, la crítica de Lutero se centraba en la obtención de ingresos por las dispensas solicitadas por parentesco espiritual pues, al no constar en las Escrituras, lo consideraba una invención de la Iglesia.

Por tanto, el sacramento bautismal llegó al Concilio de Trento en una situación compleja por la reforma que se iba a tratar de acometer. Como hemos visto, no se trataba de la primera ocasión en que se trató de regular, pero sí se pretendía que fuese la última, a pesar de la

⁸⁶G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 68-69; J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 189. En efecto, la prohibición de matrimonio entre parientes espirituales se registró por primera vez en el siglo VI.

dificultad de instaurar un único modelo del sacramento en un territorio fragmentado en múltiples prácticas que la población había ido adaptando a su mundo cultural fuera del marco religioso. Esta diversidad de modelos fueron evidentes en las reuniones celebradas durante el Concilio cuando cada participante trató de defender el modelo que predominaba en su tierra así como la posibilidad de que los obispos gozasen de la potestad de autorizar el uso de modelos prohibidos.

Tanto luteranos como católicos modificaron el bautismo en función de lo que consideraban incorrecto: mientras los primeros eliminaron el parentesco espiritual, la Iglesia Católica restringió el número de padrinos permitidos y quienes contraían parentesco. Se eliminó a los hijos de los padrinos de la estructura de parentesco espiritual y, de un número de padrinos ilimitado, se marcó como máximo dos personas –de distinto sexo–, aunque el número ideal se establecía en una persona. En consecuencia, conseguían el objetivo de reducir el volumen de restricciones matrimoniales que se producían.

A la Península Ibérica, esta nueva normativa llegó de la mano del *Catecismo Romano*, no sin tener que salvar varios obstáculos previos. Las copias enviadas desde la Sede Apostólica fueron insuficientes ya que esta había concentrado la divulgación en la zona centroeuropea, a causa del clima de incertidumbre y crítica existente por la ofensiva protestante. Otra opción para la difusión era realizar las impresiones en la Península lo que chocó con las objeciones puestas al texto por determinados eclesiásticos; objeciones que se centraban, precisamente, en el precepto del sacramento bautismal. Finalmente, la primera copia del *Catecismo Romano* impresa en España fue una versión en latín que se realizó en 1570⁸⁷. El *Ritual Romano* de Pablo V contribuyó a la difusión de la nueva normativa a pesar de estar centrado en el aspecto ritual del sacramento. La multiplicidad de prácticas rituales como consecuencia de la adaptación, según las circunstancias, necesidades y costumbres, del ritual de bautismo trató de ser uniformizado a través de este texto⁸⁸.

2.1. LAS CONSTITUCIONES SINODALES DE LA DIÓCESIS DE LUGO

El *Catecismo Romano* y el *Ritual Romano* fueron obras de obligada lectura y posesión para los párrocos; sin embargo, su lectura no equivalía a su aplicación⁸⁹. Es más, dado que las principales versiones que corrieron por la Península estaban realizadas en latín, la mala formación de los eclesiásticos lucenses pudo ser un obstáculo más para la difusión de la normativa tridentina, bien porque no las leyesen o bien porque no las entendiesen⁹⁰.

Se debe acudir, pues, a las diferentes constituciones sinodales elaboradas por la diócesis de Lugo que, además, al estar redactadas en castellano, suponían un mayor grado de entendimiento para el lector. Esta diócesis no había destacado por una actividad sinodal alta y, en la Edad Moderna, mantuvo dicha tendencia⁹¹. La participación en el Concilio de Trento de dos obispos de Lugo no implicó una mayor vehemencia en la difusión y aplicación de lo

⁸⁷ P. RODRÍGUEZ, *El Catecismo romano ante Felipe II y la inquisición española: los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Rialp, Madrid, 1998, p. 14.

⁸⁸ F. PIRES DE ALMEIDA, “O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI”, *Medievalista*, 16, 2014.

⁸⁹ O. REY CASTELAO, *A Galicia clásica e barroca*, Galaxia, Vigo, 1998, pp. 179-181. Desde el Concilio de Trento se trató de impulsar la atención al ritual de la ceremonia por parte de los eclesiásticos.

⁹⁰ I. DUBERT GARCÍA, “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, en Marco Virgilio García Quintela (ed.) *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones Universidade da Coruña, A Coruña, 1996, pp. 380-381; F. CASTA, *Le diocèse d'Ajaccio*, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 99-100. Conscientes de esta problemática, en otras diócesis se imprimieron textos destinados específicamente al correcto entendimiento de la doctrina por el clero con obras como *Doctrine du catéchisme romain expliqué d'une manière simple et facile* (1581).

⁹¹ O. REY CASTELAO, “La iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento”, en José Martínez Millán (ed.) *Felipe II (1527-1598) : Europa y la monarquía católica*, vol. 3, Parteluz, 1998, p. 343.

emanado en el Concilio de Trento, principalmente por el lastre que suponía la no residencia de los obispos en Lugo y sus cortos períodos de gobierno⁹².

Para analizar la interpretación y divulgación de Trento en las constituciones sinodales, se debe acudir al siglo XVII cuándo tuvieron lugar tres sínodos con sus posteriores constituciones, siendo obispos don Alonso López Gallo (1618), don Diego de Vela (1630) y don Matías de Moratinos y Santos (1669).

Pese a que, cuando tuvo lugar el sínodo de López Gallo (1618), ya habían transcurrido cincuenta años del fin del Concilio de Trento y estaban cerca de cumplirse de la primera edición del *Catecismo Romano* en España, estas no recogieron la nueva normativa de forma específica y correcta. Las Constituciones de Diego Gallo (1618), al tratar la obligación de llevar libros de registro, sí habla en singular de los padrinos —y los [nombres] del padrino y madrina— pero no de forma restrictiva por lo que la falta de una prohibición expresa podría dar lugar a la aplicación de modelos múltiples⁹³. El título específico dedicado al bautismo de las Constituciones de López Gallo únicamente remitía a las palabras que debían pronunciarse al bautizar, a recalcar lo indispensable de recibir el sacramento para salvarse y a los derechos que se podían recibir por administrar el bautismo. Tampoco en este apartado se hace mención alguna a la nueva restricción impuesta en Trento, sino todo lo contrario ya que deja espacio a la interpretación del número de padrinos permitidos al afirmar *la offrenda que paresçe al padre o padrinos*⁹⁴. Incluso, podríamos afirmar que transmite la normativa de Trento de forma errónea ya que solo habla del parentesco espiritual establecido con los padrinos de confirmación y no de bautismo, cuando en Trento se especificó el padrinazgo bautismal como creador de parentesco.

Es, por tanto, en las Constituciones de Diego Vela (1630) cuando se puede considerar que la difusión —que no comprensión— de la doctrina tridentina se realizó de forma efectiva. La similitud entre las Constituciones de Diego Vela y las de don Matías de Moratinos y Santos permite abordarlas de forma conjunta puesto que, como se verá, en lo relativo al bautismo fueron más las correspondencias que las diferencias.

El título dedicado al bautismo de ambas contiene siete apartados que tratan de abarcar la normativa de este sacramento, aunque todos ellos se ciñen a materias distintas. En ambas Constituciones, la primera orden se centra en la pila bautismal y el estado en qué se hallaba pues era indispensable que estuviese cerrada, cubierta con una reja y limpia. El objetivo era evitar que la población tuviese acceso al agua bendita bajo excusa de su uso supersticioso. Pero no solo para impedir que la población extrajese agua, sino también para evitar su contaminación, ya que el agua para bautizar debía ser natural y no mezclada con otros elementos —salvo el óleo—, pues *no sería bautismo el que con ella se hiziesse* por ser agua artificial⁹⁵. La atención al agua no es nimia puesto que, pese a que el rito se componía de siete elementos —sal, saliva, crisma, óleo, agua, cruz y candela—, el bautismo sería válido ante la ausencia de cualquiera de ellos, salvo del agua⁹⁶. Las anotaciones de diversos párrocos que

⁹² O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, en José García Oro (ed.) *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. 15, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

⁹³ A. LÓPEZ GALLO, *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*, [Manuscrito], 1618 Tit. Del Oficio de Cura, Const. 19. Agradecemos al personal del Archivo Diocesano de Lugo por el préstamo desinteresado de la transcripción de las Constituciones de López Gallo.

⁹⁴ *Ibid.* Tit. De Baptismo, Const. 1^o.

⁹⁵ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, Vda. Alonso Martín de Balboa, Madrid, 1632. Lib. I, Tít. I. Aluden a flores como el principal elemento con el que la población mezclaba el agua bendita. No podemos dejar pasar la ocasión sin puntualizar la semejanza con el ritual de la noche de San Juan, en el que se mezcla agua con flores con el mismo simbolismo de limpieza y regeneración que representaba el agua en el bautismo, ritual todavía vigente en la actualidad.

⁹⁶ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1994, f. VI. Cada elemento tenía su significado: la sal representaba la sabiduría; la saliva, la claridad de

dejaron constancia de las ocasiones en las que no se había administrado el óleo o la crisma reflejan la inexistencia de urgencia en esos casos. El capellán del monasterio de San Salvador de Asma no dudó en añadir al final de la partida de bautismo de otro niño que había puesto *también el óleo y crisma a Benito, hijo de Rodrigo de Moure que no se le avía puesto porque no era traído*⁹⁷. El óleo debía ser renovado y no podía utilizarse hasta consagrar el nuevo, causando que ciertos bautizados permaneciesen un tiempo sin él. Sin embargo, dado que el bautismo era completamente válido, no había urgencia por llevarlos a ungir; en el caso de Benito, no recibió la unción hasta un mes y medio después de bautizarse.

La segunda constitución instituye el plazo máximo en el que se debía llevar a una criatura a bautizar, marcándolo en ocho días con la única excepción de aquellos que recibiesen agua de socorro, a quienes se les daba quince días. Esta limitación del tiempo que se tenía sin bautizar a un niño intentaba, por un lado, garantizar la salvación de todos los nacidos y, por otro lado, luchar contra la desidia paterna de la que se hicieron eco fuentes de la época que afirmaban que se tenía a los hijos sin bautizar durante meses⁹⁸.

Se aprovechó la mención a los bautismos de socorro para estipular la jerarquía de bautizantes a seguir en dichos casos. Obviamente, la Iglesia exhortó a que se tratara de avisar al cura propio como primera opción, pues era la forma de garantizar la correcta administración del sacramento. Pero como lo principal era salvar el alma del recién nacido, se dejó espacio a otras opciones. A falta o imposibilidad de asistir del párroco, debía ser otro eclesiástico que se hallase presente quien realizase el bautismo y, de no poder acudir estos, recaía en un varón lego la obligación de bautizar. Ante la ausencia de los varones, eran las mujeres quienes tenían autoridad para hacerlo. Es decir, se estableció una jerarquía totalmente inversa a la probabilidad de la presencia de cada grupo en el parto. Salvo aquellos casos en que se previese un parto complicado —un parto gemelar, por ejemplo— o que el parto se hubiese alargado, la presencia del cura u otros eclesiásticos en un parto sería, cuanto menos, anecdótica. Es más, la concentración de los partos en determinados períodos del año les imposibilitaría estar presentes en todos ellos⁹⁹. Por el contrario, está atestiguada la presencia de vecinas y parientas en el parto como medio de asistencia habitual¹⁰⁰. Las parteras, por el área rural en el que nos hallamos, eran escasas y acostumbraban a ser vecinas con una cierta experiencia asistiendo a alumbramientos¹⁰¹; aunque ejerciesen como tal, no harían uso del título de comadronas que requería pasar un examen¹⁰². Las propias constituciones supeditaban su labor al permiso del párroco para trabajar ya que este tenía la potestad de impedirle ejercer si a su juicio no acreditaba su capacidad en la administración de bautismos de socorro. O sea, la propia Iglesia debía instruir a las parteras para administrar bautismos de socorro y, sin

entendimiento; el crisma, la fortaleza; el óleo simbolizando la piedad; el agua, la regeneración y limpieza; la cruz que representaba la confesión de la fe y, por último, la candela que era el espíritu de ciencia de amor y temor.

⁹⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, 1567-1633, f. 17.

⁹⁸ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., f. XIV.

⁹⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Crítica, Barcelona, 1994, pp. 179-180.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 177; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990, p. 35. Se afirma que el parto lo atienden “mujeres prácticas, sin título de comadronas que no existen en el país”.

¹⁰¹ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Castro-Bermún, Mazo 7 (1798-1831). Son numerosos los ejemplos de vecinas que asisten al parto; por ejemplo, Micaela Freixedo, vecina de Santa Baia de Aguada, declara que, como vecina más cercana, había “ayudado a los Partos que ha tenido Maria Xorxe”, salvo de las últimas hijas por estar ella también próxima a dar a luz. N. SAGE-PRANCHÈRE, *Mettre au monde: sages-femmes et accouchées en Corrèze au XIXe siècle*, Archives départementales de la Corrèze, Tulle, 2007, p. 505. Además, es posible que, al igual que en la Francia rural en el siglo XIX, se produjese un cierto rechazo a las comadronas foráneas a la comunidad.

¹⁰² S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, Concello de Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2009, p. 25. En Galicia, no existió regulación municipal sobre el oficio de comadrona.

embargo de ello, las relegaba al escalafón más bajo de la jerarquía no teniendo autoridad alguna si había un varón presente, pese a que estos no habían recibido formación¹⁰³. Atendiendo a que la propia Iglesia reconocía la validez de los bautismos realizados por *hereses o infieles*, en la teoría la mujer quedaba, incluso, relegada por detrás de varones no católicos¹⁰⁴. Aunque no hallamos enfrentamientos derivados de no respetar esta jerarquía, no significa que en la práctica no los hubiese, simplemente no quedaba constancia de ello. Únicamente, podemos citar casos como el bautismo de necesidad realizado en 1791 por doña María Quiroga en la parroquia de Santa María de Toubille quien declaró ante el párroco que *no había allí hombre alguno que pudiese hacer el bautismo*¹⁰⁵; o el de doña Josefa Vázquez que bautizó a su sobrino Hipólito en 1813 *por hallarse sin hombre alguno que lo debiese hacer*¹⁰⁶.

La tercera constitución vuelve a incidir en los bautismos de urgencia pues abarca el procedimiento a seguir si se administraba incorrectamente: el bautismo *subconditione*. Este bautismo debía realizarse a todos los expósitos, a todos aquellos que se hubiesen bautizado de urgencia cuando el párroco no hubiese podido contactar con el bautizante para averiguar cómo había procedido y, de forma general, a todo aquel que se dudase que estuviese bautizado o que no lo hubiese sido correctamente. La importancia del bautismo bajo condición está en que un bautismo no se podía realizar dos veces pues la primera ya dejaba marca en el alma, marca denominada *carácter* y que, como apuntan las Constituciones nunca desaparecía¹⁰⁷. De esta forma, la Iglesia se reservaba el derecho último de admitir un bautismo, teniendo que ser el párroco quien realizase un bautismo *subconditione* si dudaba, labor que no podía recaer en nadie más. Es decir, la Iglesia se reservó la potestad sobre el sacramento, situando a los párrocos como ministros que debían supervisar su administración en todos los casos.

Los padrinos y requisitos exigidos se tratan en la cuarta constitución. Aquí se deja bien claro que *los curas no admitan más de vn padrino, o vno y vna para el bautizado*, aludiendo expresamente al parentesco espiritual como causa de ello. Esta misma limitación es la que se mantiene en otros apartados de las Constituciones en que son nombrados: *en el bautismo ha de haver padrino, ó madrina, ó ambos*. Conviene subrayar que, por tanto, no fue hasta la difusión de las Constituciones Sinodales de Diego Vela (1630) cuando la jerarquía episcopal propagó la nueva normativa tridentina en cuanto a número y calidad de los padrinos.

Tras establecer el número de padrinos máximo, se enumeran de forma excluyente los requisitos a cumplir para tal labor. El Concilio de Trento había dejado libertad absoluta a las diócesis para marcar las condiciones necesarias, limitándose a recomendar que se fomentase la elección de buenos cristianos¹⁰⁸. En el caso de Lugo se estipularon cuatro premisas: mayores de quince años, conocedores de la doctrina, haberse confesado en ese año y no ser *religioso profeso*.

¹⁰³ En el Catecismo del Concilio de Trento se incluyó una referencia a que no se amonestase ni se impidiese a las parteras bautizar de necesidad en presencia de un varón, referencia que, sin embargo, no tuvo su reflejo en las distintas constituciones sinodales. Como puede verse en F. A. ZORITA (trad.), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pio V*, Impr. Don Fernando de la Madrid, Cuenca, 1803, p. 156.

¹⁰⁴ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, Joseph Fernández de Buendía, Madrid, 1675, Lib. I, Tit. I.

¹⁰⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de Toubille*, 1773-1851, f. 23r.

¹⁰⁶ ACPLU, *Libro Bautizados de Barredo y Sotomerille*, 1805-1852, f. 41r.

¹⁰⁷ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. I, Tit. I.

¹⁰⁸ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 77. En la sesión del 31 de agosto, se instó a que no se admitiesen padrinos con mala reputación, excomulgados, excluidos de los Oficios Divinos, niños, monjes, prostitutas y personas sin confirmar.

Los tres primeros requisitos responden al objetivo marcado en el Concilio de Trento de mejorar la calidad y formación religiosa de la población. Así, se trata de impulsar la elección de padrinos con buen conocimiento de la doctrina y con una vida piadosa puesto que, en su calidad de padrinos, eran los encargados de transmitir y formar a sus ahijados en los principios religiosos. Al establecer una edad mínima, se impedía el acceso al padrinazgo de aquellos menores sin conciencia de la responsabilidad y obligaciones que conllevaban ser padrinos. Además, dado que se intentó propiciar la elección de personas de buena reputación, los menores de quince años aún no habían podido demostrar su buena conducta y vida piadosa. Desconocemos que llevó al obispado de Lugo a fijar en quince años la edad mínima, pero sí comprobamos como en distintos manuales de los siglos XVII-XIX se habla de *doce a catorce años de edad por lo menos* o que, al menos, *estén en la pubertad*¹⁰⁹; aunque otros liquidaron la cuestión imponiendo el *uso de razón* como marcador de la edad para ser padrino¹¹⁰.

Al obligar a haberse confesado el último año, se estaba haciendo una sutil mención al cumplimiento del precepto pascual en el que la población debía demostrar anualmente su comprensión de la doctrina y confesarse ante su párroco. En pocas palabras, eran tres requisitos que garantizaban la completa pertenencia al catolicismo y, además, permitían que, en caso de así quererlo, el párroco pudiese rechazar a un candidato a padrino.

El cuarto requisito, no ser religioso profeso, esconde un debate secular, pues ya en el Concilio de Westminster (1102) se había tratado de prohibir el padrinazgo a monjes y monjas¹¹¹. El veto al padrinazgo de las órdenes regulares parece tener por base el contacto entre los monjes y el sector femenino, así como la contradicción entre el cuidado diario de la educación cristiana del bautizado con las condiciones de vida de las órdenes religiosas que limitaban el tiempo fuera del monasterio o convento. Este impedimento fue mantenido y defendido por múltiples tratadistas de los siglos XVII-XIX aduciendo ser una regla antigua como, por ejemplo, Alonso de Vega que cita a Eugenio y San Gregorio¹¹². Frente a estas razones, investigadores actuales han percibido en ello una estrategia más de lucha contra la injerencia de parientes en cuestiones religiosas y/o asuntos propios de monasterios y conventos¹¹³. Aún así, no podemos dejar de resaltar la contradicción de impedir ser padrinos a aquellos que se suponía tenían una formación religiosa superior al resto de la población, más cuando, desde Trento, se había puesto un especial énfasis en mejorar la educación cristiana.

Estos requisitos se complementan con otros establecidos a lo largo de las Sinodales donde se especificaba que los eclesiásticos no podían apadrinar a los hijos de aquellas mujeres con quienes habían sido acusados de amancebamiento o también *no pueden ser padrinos el herege, ni el infiel, ni tampoco [...] religiosos, ni el padre, ni madre del bautizado*. Se trataba de asegurar de esta forma que la red social y religiosa creada en torno al bautizado fuese

¹⁰⁹ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos: ó Manual del cristiano para su arreglo diario y principales y más frecuentes ocurrencias de la vida*, vol. I, D. Juan Francisco Montero, Santiago de Compostela, 1825, f. 207; -, *Manual de parrocos para la administración de los Sacramentos, y demas funciones parroquiales. Enteramente conforme al Ritual Romano mandado publicar por N. SS. P. el Sr. paulo V para su puntual observancia en toda la universal Iglesia*, Imp. D. Pedro de la Rosa, Puebla de los Angeles, 1810, f. 22.

¹¹⁰ D. MANERO, *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confesores y penitentes*, Juan Baptista González de S. Clemente, Santiago de Compostela, 1665, f. 21.

¹¹¹ J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 132.

¹¹² F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, Pedro Madrigal, Madrid, 1602, f. 79v.

¹¹³ A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 82.

exclusivamente católica y, dentro de ella, aquellos que demostrasen una mayor religiosidad o fidelidad a la Iglesia. El contexto de lucha religiosa en que se inscribía el Concilio y, por extensión, estas Sinodales no debe ser olvidado pues explica el énfasis y atención en la creación de redes católicas que velasen por la pertenencia de la población a dicha religión. Pese a que el riesgo de conversión a otras religiones por ser los padrinos de esa otra religión era escaso –por no decir nulo– en la diócesis de Lugo por el bajo número de profesantes no católicos, se trató de evitar la posibilidad en un marco en el que todavía se desconocía el alcance que tendría el protestantismo¹¹⁴. Como podremos ver, estos requisitos fueron más orientativos que prohibitivos pues, aunque de forma anecdótica, se hallan entre el contingente de padrinos a menores de quince años, monjes y frailes y progenitores del bautizado. Respecto a miembros de otras confesiones no podemos aseverar nada, aunque el escaso número de procesados en Galicia por la Inquisición por profesar otra fe da idea de las limitadas ocasiones en las que podía acaecer un padrinazgo por un no católico¹¹⁵. Carecemos de datos cruzados del padrinazgo posterior por parte de los acusados, pero sí podemos dejar constancia de algunos casos en los que reconciliados por la Inquisición ejercieron de padrinos. En 1642, Leonor Rodríguez, esposa del mercader Diego Fernández, fue condenada por herejía y apostasía por la Inquisición¹¹⁶; esto no le impidió aparecer como madrina de una niña, Antonia, en febrero de 1652¹¹⁷. De forma semejante acontece con la familia Gaibor en Monforte de Lemos que, pese a ser cristianos nuevos, apadrinaron un nada desdeñable número de niños en el tránsito del siglo XVI al XVII. Padrinazgos en los que se constata que, sobre los motivos religiosos, pesaban más los económicos pues la buena posición de esta familia determinó su protagonismo; muestra de ello es que Francisco, hijo de Jorge de Gaibor y su esposa doña Catalina de Villafana, era ahijado de doña Teresa de Valcárcel, esposa de Juan de Losada Mezquita, y de don Francisco de Castro, hijo de los Condes de Lemos¹¹⁸.

La quinta constitución se reservó por completo para explicar el parentesco espiritual y su adquisición. Cada padrino contraía parentesco espiritual con los progenitores y con el ahijado y, a mayores, el bautizante también con los padres y el bautizado. Este último parentesco parece ser el olvidado dado que, como acostumbraba a ser un eclesiástico quien bautizaba, no existía riesgo de dar lugar a una restricción matrimonial y, cuando era un lego por ser bautismo de socorro, acostumbró a ser el que posteriormente ejerciese de padrino, por lo que no suponía una ampliación de las personas con quien no se podía contraer matrimonio. En este apartado se omitió que el parentesco espiritual no se contraía cuando *no hay bautismo, sino solo exorcismos y ceremonias*, información que sí se citó en apartados previos¹¹⁹. Afectaba, principalmente, a los casos de bautismos de urgencia en los que se sustituían los padrinos por otros en la ceremonia posterior y, por ende, no se creaba parentesco en los últimos.

¹¹⁴ La propia actividad del Tribunal de la Inquisición y los bautismos de adultos que se produjeron (O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, en María José Pérez Álvarez, María Marta Lobo de Araújo (eds.) *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2014, pp. 233-235) respaldan la minoritaria presencia de otras religiones en Galicia.

¹¹⁵ J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700): poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982, p. 467. En el siglo XVII, 450 personas fueron procesadas por judaizantes, 147 por luteranismo y 77 por mahometanos.

¹¹⁶ AHN, INQUISICIÓN, 2039, Exp.3.

¹¹⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1647-1735, f. 28.

¹¹⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, 1559-1631, f. 69.

¹¹⁹ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I, Tit. I.

Para asegurarse la buena administración del sacramento, las sinodales dedicaron una constitución específica a la obligación de que los curas bautizaran guiándose por el manual – que, por extensión, consideraban de obligada posesión–. El objetivo de ello radicaba en tratar de evitar incorrecciones o que lo hiciesen *divirtiéndose en hablas profanas*, lo que desembocaría o bien en un bautismo no válido o bien en una pérdida del respeto y trascendencia del sacramento incluso por parte de la población.

En la misma, citan la obligación de tener un libro de bautizados y llevar un registro de ellos. Ante su incumplimiento, se estableció una pena de dos ducados por bautizado no asentado; pena que no se cita para el incumplimiento de ninguna otra constitución. El formulario a seguir para el asentamiento de los bautizados se explica en otro apartado juntamente con el asentamiento de matrimonios, defunciones y confirmados¹²⁰.

**El año del Señor de mil, &c. tal día, del mes de N. y N.
Cura de tal Ciudad, ó Lugar bautizé un infante que nació,
á. N. del mes de N., hijo legitimo de N. y de N., vecinos de
esta Parroquia, ó de Patria de N., y familia de N. á quien se
puso por nombre N., fueron padrinos N. y madrina N. de
tal Parroquia.**

Lám. 3. Formulario de partida de bautismo de las Constituciones Sinodales del obispo don Matías de Moratinos¹²¹

El formulario obligaba a registrar varios datos que, como veremos, no fueron seguidos fielmente: nombre del cura bautizante, fecha tanto de nacimiento como de bautismo, nombres y vecindad de los progenitores e igual información de los padrinos. La novedad no fue solo la homogeneización del formulario a seguir, sino la obligación en sí de llevar un registro de los receptores de cada sacramento. Sin embargo, pese a imponerse la obligación en Trento, en la diócesis de Lugo no hubo libros sacramentales en la mayoría hasta entrado el siglo XVIII y la anotación de todos los datos del formulario hasta el siglo XIX. Hubo excepciones con parroquias cuyos libros se iniciaron en el siglo XVII o, incluso, otras como San Vicente del Pino (1559) que inician sus libros antes de que acabe el Concilio de Trento o en fechas cercanas como San Salvador de Asma (1567)¹²².

En este mismo apartado, se imponía la obligación de asignar nombres de santos a los bautizados y *no de gentiles o de otros que no sean bautizados*. Pese a que fuentes como la Encuesta del Ateneo (1901-1902) y los estudios de antropología apuntan tanto a padrinos como a padres como los que elegían el nombre, se pone de manifiesto que la última palabra la tenía el párroco, pudiendo vetar la asignación de determinados nombres. En consecuencia, a la hora de analizar la evolución onomástica y la introducción de nuevos nombres, se debe observar la figura del párroco como impulsor o aplacador de los cambios.

El intento de la Iglesia por controlar el repertorio onomástico existente va más allá de la prohibición de determinados nombres ya que también desplegó la vía de la recompensa

¹²⁰ *Ibid.* Lib. I, Tit. IX, Const. IX.

¹²¹ *Ibid.* Lib. I, Tit. IX, Const. IX.

¹²² Ambas parroquias coinciden en ser llevadas por la orden benedictina.

instaurando indulgencias para aquellos que asignasen nombres como Liberata¹²³. La reconducción del repertorio onomástico hacia los cauces católicos no era una mera estrategia de control de la devoción religiosa, sino que también tenía sus repercusiones económicas en beneficio de la Iglesia a través de la fundación de misas o las limosnas. Don Andrés González estableció una fundación de misas por el día de San Andrés, santo al que tenía una fuerte devoción y con el que compartía el nombre; dicha fundación tuvo continuidad durante tres generaciones, siendo la última en mantenerlo su nieta¹²⁴. También fue común en los testamentos lucenses que dentro de la retahíla de misas que dejaban mandadas se mencionase *al santo de mi nombre*¹²⁵.

La última constitución del apartado específico dedicado al bautismo se centraba en el bautismo de adultos quienes debían demostrar su conocimiento de la doctrina y fe católica y el provisor estar cerciorado de una conversión sincera. En la diócesis de Lugo, alejada de los principales circuitos económicos con países con otra religión mayoritaria, el bautismo de adultos representó niveles ínfimos y centrados en las principales urbes como Lugo o Monforte de Lemos¹²⁶. En consecuencia, aunque se reguló, apenas se llevó a la práctica.

Fuera del capítulo que tenía por eje el bautismo, fue citado en otros apartados marcando prohibiciones u obligaciones que le afectaban de forma indirecta. Por ejemplo, se prohibieron las fiestas tras el bautismo pero, aunque en las fuentes de la diócesis de Lugo solo mencionan una comida entre padres, padrinos y alguna persona más, no constan celebraciones de la amplitud denunciada en las sinodales¹²⁷.

La forma, junto con la materia –el agua– e intención –la voluntad de querer limpiar la mácula del pecado original–, representaba el pilar básico de un bautismo como demuestran las indagaciones de los párrocos a los bautizantes de socorro a quienes examinaban *sobre la materia i forma e intención que se requieren para la recta administración del santo sacramento del bautismo, y cerciorado que este nada había omitido de quanto en semejantes ocasiones dispone la Yglesia*¹²⁸. En consecuencia se dedicó espacio a la forma, y materia del sacramento¹²⁹. La materia alude al agua, que ya hemos citado su obligación de utilizar en su estado natural y no mezclada; mientras que la forma hace referencia a la fórmula –enunciado– y al método usado para bautizar. Se debía decir *Ego te baptizo in nomine Patris, Filii, Spiritus Sancti*, siendo igual de válida sin la primera palabra, pero siempre aludiendo a las tres personas que formaban la Santa Trinidad¹³⁰. Debía pronunciarse en latín aunque también se podía decir en cualquier lengua romance mientras mantuviese el sentido; precisión importante en un territorio en el que la lengua vehicular de la población usual era el gallego. Había que recitarla con confianza pues los titubeos eran causa suficiente para invalidar un bautismo. El

¹²³ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tit. XVI, Const. III.

¹²⁴ AHDLU, *Sección Pleitos Civiles*, Arciprestado de Castro-Bermún, mazo 3 (1720-1736).

¹²⁵ AHPLU, *Protocolos Notariales*, Leg.4154/2. Testamento de José Gómez (San Salvador de Guntín).

¹²⁶ La única excepción es una pareja bautizada en San Salvador de Asma que, por la fecha (1610), sospechamos pueda tratarse de un matrimonio de moriscos.

¹²⁷ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 34. Debemos considerar que se trataba de una prohibición común y no circunscrita a las características del territorio puesto que dicha prohibición se registra en otras zonas como, por ejemplo, en el Concilio de Narbonne (1608), cuando se prohíben «les ris, les jeux, les promenades et les baisers».

¹²⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, 1782-1826, p. 238.

¹²⁹ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I, Tít. I, Const. 1º, aptdo. XVI.

¹³⁰ D. BOROBIO, "Bautismo durante la Edad Media", *Salmanticensis*, vol. 43, 1, 1996, p. 21. A pesar de que al hablar de Cristo se aludiese a la Trinidad estaba prohibido bautizar en su nombre. F. CASTA, *Le diocèse d'Ajaccio*, cit., p. 106. Las fórmulas que no respetasen a las tres personas eran inválidas, como la encontrada por el visitador en la diócesis de Ajaccio donde un párroco bautizaba «in nome di Roma, di Toma e del Pappa».

párroco de San Martín de Zanfoga vuelve a bautizar a una criatura porque halló que el bautizante de socorro *titubeaba y no decía bien la forma del bautismo*¹³¹.

Respecto al método, la Iglesia permitía tres métodos: aspersión –rociar con el hisopo–, infusión –echar el agua por encima– e inmersión –introducir en la pila bautismal–¹³². Las constituciones sinodales lucenses realzan la infusión al afirmar que había que *echar el agua en la cabeza, ó en parte principal del cuerpo en caso de necesidad*¹³³. Sin embargo, por lo que se deduce de las fuentes, la inmersión fue el método predominante en la diócesis de Lugo, mientras que el bautismo por infusión quedó relegado a los bautismos de necesidad por su mayor facilidad de administración en un parto¹³⁴.

En lo tocante al coste, se estableció un pago de tres reales como *limosna de la misa que tengan obligación a celebrar por la intención de los padres*¹³⁵. Esta limosna era una evolución de la *offrenda* que las constituciones del siglo XVI y principios del XVII permitían realizar a los padres y padrinos en función de las costumbres de cada área¹³⁶. Sin embargo, lo que en inicio era un pago simbólico derivado de la gratitud de padres y padrinos, después pasó a ser un pago obligatorio. Por consiguiente, a inicios del siglo XIX se encuentran testimonios sobre el costo de un bautizo como, por ejemplo, en Santa María Real de Cebreiro donde se anotó como *derechos de bautizos* el pago de dos reales y diecisiete maravedís para el cura junto con un cuartillo de vino para el sacristán¹³⁷; avanzado el siglo XIX, hallamos que, en San Martín de Zanfoga, aumentó el precio al estipularse el cobro de seis reales *por un bautismo sin decir misa*¹³⁸. Es decir, la costumbre acabó sentando suficiente precedente como para instaurarse norma, a pesar de contravenir las normas diocesanas que citaban específicamente que no se pidiesen intereses por bautizar¹³⁹. Lo que en inicio era un sacramento igualitario, acabó estando mediatizado por el aspecto económico y la capacidad de los padrinos de hacer frente al pago. Así, aquellos con recursos ajustados no destinaban dinero a otros aspectos festivos pues debían pagarle al párroco y la celebración se reducía a una comida con los padrinos. De hecho, la Iglesia trató de eliminar la mercantilización del rito

¹³¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Martiño de Zanfoga*, 1686-1756, f. 312.

¹³² C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 36. La Iglesia permite elegir el método de bautismo aunque recomienda la infusión. La dinastía de los Austrias optó por el método de inmersión como se atestigua en J. DE CABRERA, *Aparato festivo en el bautismo de la serenissima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con esplendida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Iunio deste presente año de 1626, también se da quenta quienes fueron los padrinos*, por Juan de Cabrera, Sevilla, 1626; mientras que los Borbones optaron por la infusión (M. DE LOS A. HIJANO PÉREZ, "Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española", *Libros de la Corte.es*, 6, 2013).

¹³³ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I, Tít. I, Const. 1º, aptdo. XVI.

¹³⁴ I. CARMONA GONZÁLEZ; M. S. SAIZ PUENTE, "El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas", *Matronas profesión*, 4, 2009, p. 15 La infusión permitía realizar el bautismo aún cuando la criatura no había salido completamente.

¹³⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tit. X, Constitucion X.

¹³⁶ A. LÓPEZ GALLO, *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*, cit., f. 14. «ordinariamente se offrece una vela de cera y con ella la offrenda que paresce al padre o padrinos y un capillo y torta, mandamos que se quede el Capillo para la Iglesia para paños de Cálices o otras cosas de su servicio y lo demás que se ha dicho y offreciere lo lleve quien tiene de costumbre llebarlo».

¹³⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María do Cebreiro*, 1803-1835, f. 0v; Otro ejemplo, aunque de la provincia de A Coruña, lo reproduce D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, Xunta de Galicia, 2002, p. 110.; el párroco de San Salvador de Taragoña, en 805, cobraba una gallina por bautismo.

¹³⁸ ACPLU, *Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, 1800-1914, f. 205.

¹³⁹ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", en Inmaculada Arias de Saavedra Alias, Miguel Luis López Guadalupe Muñoz (eds.) *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, Universidad de Granada, Granada, 2015, p. 200. En la vecina diócesis de Santiago, las Constituciones Sinodales establecen un pago de un real para los ricos, medio real los otros y nada los pobres, además de la voluntad que quisiese cada uno.

estableciendo un uso comunitario de ciertos elementos como los capillos¹⁴⁰. También existieron fórmulas para aquellos más desamparados como los niños abandonados de los que tenemos referencias que algún párroco bautizo *de limosna*¹⁴¹.

En definitiva, la Iglesia trató de imponer su autoridad en todos los aspectos del ritual del bautismo –tiempos, método y sujetos– en un nuevo intento de erradicar el plano social que estaba cobrando mayor importancia que el religioso. Es innegable que estos cambios estaban dirigidos a recuperar el control de la vida religiosa y social a través de la imposición de normas relativas a espacio, tiempo, religiosidad y relaciones personales¹⁴².

2.2. CONSTITUCIONES DE OTRAS DIÓCESIS

La diócesis lucense lindaba con otras cinco: Mondoñedo, Santiago, Ourense, Astorga y Oviedo. En ellas, aquellos aspectos que el Concilio de Trento no había especificado podían ser distintos y provocar influencias o fusiones en las áreas fronterizas. Igualmente, la libertad normativa antes del Concilio derivó, posiblemente, en la promulgación de normas basadas en las costumbres locales. Por consiguiente, queremos analizar brevemente las diferencias de estas diócesis con la lucense. Obviamente, cuestiones básicas como la protección de la pila bautismal o la obligación de bautizar fueron comunes a todas ellas. Sin embargo, aunque predominaron las similitudes, hallamos ciertas diferencias.

Todas ellas comparten la falta de requisitos fijos para ser padrinos que no se establecieron de forma general hasta el siglo XVII. La única excepción la constituyó la prohibición de apadrinar a los religiosos, aspecto presente ya en la diócesis de Tui en el siglo XV que se vuelve a remarcar en las constituciones publicadas en el siglo siguiente¹⁴³. La inexistencia de requisitos anteriores a dicho siglo es consecuencia directa de la lucha contra los modelos múltiples; es decir, la Iglesia, que era consciente de que la reducción del número de padrinos provocaría una reacción en contra de la población, buscó no incrementarla imponiendo a mayores unos requisitos para ser padrinos. En consecuencia, cuando ya se había conseguido normalizar los modelos de padrinazgo, se pasó a una segunda fase en la que se procuró que los padrinos cumpliesen unos determinados estándares afines a la Iglesia católica y a la nueva moralidad que trataba de imponer.

Si hubo excepciones de obispos que establecieron algún requisito antes del siglo XVII como, por ejemplo, Manrique de Lara obispo de Ourense entre 1542 y 1556, quien afirma que no deben ser padrinos *marido y mujer juntamente*¹⁴⁴. Requisito completamente opuesto al establecido en la diócesis de Mondoñedo por el obispo don Pedro Fernández Zorrilla en 1617, pues mandaba que los padrinos fuesen un matrimonio. En esta última, al igual que la diócesis de Lugo, también estipula que deben saber la doctrina y, aunque no da una edad concreta, se detiene a afirmar que los padrinos deben tener *edad competente*¹⁴⁵.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1724-1822, f. 242v.

¹⁴² D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Mentalidad religiosa y comportamientos sociales en la Galicia Atlántica (1550-1850)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 11, 2002, p. 223.

¹⁴³ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. I. Galicia Sínodos de don Diego de Muros (1482) y de don Diego de Avellaneda (1528).

¹⁴⁴ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., f. VI.

¹⁴⁵ P. FERNÁNDEZ ZORRILLA (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Mondoñedo nuevamente hechas imprimir y mandadas guardar por Don Pedro Fernandez Zorrilla... en la Synodo que se celebró el año de 1617*, Juan Sánchez, Madrid, 1618 Título 38º, Capítulo VI. H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Bautismo y padrinazgo en las sinodales castellanas antes y después de Trento: norma vs. realidad”, cit., p. 351. En otras diócesis como Pamplona (1591) también se especificaba que debían estar confirmados.



Mapa 1. Las diócesis del noroeste peninsular¹⁴⁶

¹⁴⁶ Fragmento tomado de © Insituto Geográfico Nacional, *Mapa eclesiástico de todas las diócesis de España y adyacencias* [: con las divisiones, extensión del territorio y límites de cada uno de los Arzobispados Obispados sufraganeos, designación de las Colegiatas, Arciprestazgos, Abadías, Beatos y Vicarías ó sean partidos eclesiásticos ecistentes y la demarcación de todas la provincias civiles, [1838-1858], sig, 33-E-2.

Pese a la relativa similitud que se pueda percibir con la diócesis de Mondoñedo, fueron mayores las habidas entre la diócesis de Lugo y la de Ourense. Las constituciones lucenses de don Diego Vela de 1630 son una copia casi exacta de las orensanas de 1619¹⁴⁷: no solo el contenido del texto y los aspectos a tratar son los mismos, sino que la redacción es idéntica; únicamente se distinguen porque las lucenses abordaron el bautismo de adultos. En consecuencia, se puede afirmar que toda el área sudoriental de Galicia estaba bajo la misma legislación bautismal.

Respecto al plazo que se daba para llevar a las criaturas a bautizar, la gran mayoría coincide en establecer ocho días (Mondoñedo, 1534; Ourense, 1395-1408; Ourense, 1544; Tui, 1482; Astorga, 1553, Santiago de Compostela 1576). Aunque hay salvedades como Manrique de Lara quien, en el mismo texto, lleva a confusión al afirmar que el tiempo máximo que pueden tardar son ocho días y, en otra parte, avisar que no se tarde más de nueve días¹⁴⁸. Este plazo no es aleatorio, sino que estaba en relación con la circuncisión judía, en tanto que Cristo había sido circuncidado al octavo día¹⁴⁹. Aún así, la búsqueda de la no asimilación con el rito judío llevó a que se marcasen distintos plazos en cada diócesis¹⁵⁰, consecuencia directa del no establecimiento de un plazo fijo en el Concilio de Trento. La variación de los plazos fue desde los tres días –Concilio Provincial de Tranche, 1594– a los diez –Carpentras, 1593–¹⁵¹; aunque la mayoría se mantuvo en los ocho días. Con el transcurrir de los siglos, se fue intentando reducir este plazo¹⁵².

La sanción por el incumplimiento de dicho plazo iba desde la multa pecuniaria –un real de plata en Mondoñedo, 1534; medio real por día cada día pasado en Ourense, 1544; dos ducados en Santiago, 1601– a la excomunión –Ourense, 1395-1408; Tui, 1482–, aunque esta medida tan drástica mudó en el siglo XVII en Tui a cuatro reales y que el clérigo evitase a los padres en los Oficios Divinos hasta que llevasen a bautizar a los hijos¹⁵³.

Otra similitud entre las disposiciones de cada diócesis es el énfasis en prohibir al eclesiástico que negase la administración del bautismo. La negativa a bautizar respondía, normalmente, a la imposición de los eclesiásticos del cobro de una cantidad como requisito previo para administrarlo; de ahí, el acento que se hizo del castigo por exigir derechos de bautismo. Eso sí, se dejó la puerta abierta a que pudiesen cobrar algo, aunque no debían aceptar *más de lo que se les quisiere dar de gracia a los clérigos*¹⁵⁴; y, de pedir los eclesiásticos, solo podían *demandar sus buenas costumbres*¹⁵⁵. Algunos recogen la obligación

¹⁴⁷ P. RUIZ DE VALDIVIESO, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense. Copiladas, hechas y promulgadas por Su S. Illustris. Don Pedro Ruyz de Valdivieso*, Vda. Alonso Martín de Balboa, Madrid, 1622.

¹⁴⁸ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., f. XI-XII.

¹⁴⁹ J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 188; P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, Imp. Simon Faxardo, Sevilla, 1637, f. 82v-83. Según las Escrituras, había sido Dios quien había ordenado a Abraham que circuncidase a todos sus descendientes al octavo día.

¹⁵⁰ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 83. Tratadistas de la época evitan esta asimilación relacionando la costumbre con los romanos de quienes afirma ponían nombre a las hijas al octavo día de vida y a los hijos al noveno.

¹⁵¹ M. VENARD, “Les délais de baptême dans une paroisse de L’Uzège au XVIIIe siècle”, en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero (eds.) *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, p. 282.

¹⁵² É. COURIOL, “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, cit., p. 145. En Francia, ya en el siglo XVII, algunas diócesis reducen a tres días el plazo máximo para bautizar.

¹⁵³ J. M. RODRÍGUEZ CASTAÑÓN, *Constituciones Synodales del Obispado de Tui: ordenadas por D. Pedro de Herrera, del Orden de Predicadores, Obispo i Señor de la Ciudad de Tui en la Synodo que celebró lunes 19 de Abril de 1627[[...]] desde el folio 155 las ordenadas por D. Fr. Juan de Villamar, en 1665*, Imp. Ignacio Aguayo i Aldemunde, Santiago de Compostela, 1761 En Ourense, en el siglo XVII se recoge la obligación pero no el castigo por su incumplimiento.

¹⁵⁴ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. I. Galicia, p. 497. Sínodo de don Diego de Avellaneda (Tui, 1528).

¹⁵⁵ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., f. Iir.

de no cobrar derecho alguno y dejar los objetos necesarios a aquellos que carecían de recursos. Así pues, en teoría, los eclesiásticos podían cobrar lo que la población quisiese o acostumbrase, lo cual no impedía que, en la práctica, los clérigos pudiesen presionar a sus feligreses para cobrar más o que las propias familias pagasen más como un método de propaganda social. En efecto, entre los abusos sobre el bautismo señalados en el Concilio de Trento estaba que los párrocos demandasen un cobro por su administración¹⁵⁶.

Otro método de publicidad social eran los festejos posteriores al bautismo que se trataron de eliminar o, cuanto menos, reducir a su mínima expresión¹⁵⁷. Sin embargo, dado que era una práctica social extendida debieron limitarse a tratar de impedir la presencia de los ministros de la Iglesia en ellos. Frente a las prohibiciones tajantes de algunos como don Diego de Fonseca (Ourense, 1470-1496) que establece que *non sean osados [de celebrar] nin conbites acerca de lo suso dicho*¹⁵⁸; otros fueron más laxos imponiendo únicamente la no asistencia a la fiesta posterior a los eclesiásticos como don Pedro Pacheco (Mondoñedo, 1534). Esta disposición, que fue reiterada en el Sínodo de Diego de Soto (Mondoñedo, 1547), solo permite la presencia de clérigos en dichas celebraciones si habían sido ellos el ministro bautizante¹⁵⁹. Mas otros obispos debieron dudar de su capacidad para prohibir dicha asistencia a sus subordinados y, únicamente, les prohíben quedarse después de haber comido:

*y porque de quedarse después de comer en los dichos regozijos, se siguen renzillas y otros inconvenientes, mandamos que, después de que uvieren comido, luego se vayan*¹⁶⁰.

En definitiva, podemos asegurar que las constituciones reflejaron un contenido de corte semejante respecto al bautismo, amén de escasas diferencias puntuales. La razón de esta similitud no es, únicamente, que recojan lo emanado por Trento sin apenas aportación propia¹⁶¹; sino que tanto las constituciones como el propio concilio de Trento trataron de unificar disposiciones y normativas anteriores. Por ejemplo, la prohibición de cobrar por bautismo ya constaba en el Concilio de Braga (572)¹⁶². Antes de las críticas luteranas ya estaba latente la preocupación de las jerarquías eclesiásticas por los abusos cometidos en el bautismo (Concilio de Basilea, 1432)¹⁶³; pero la adaptación a sus necesidades y/o costumbres que las comunidades habían hecho del bautismo habían impedido homogeneizar el sacramento, en tanto que cada área sostenía sus costumbres como las idóneas, como se pudo comprobar en las sesiones relativas a dicho tema en el Concilio de Trento¹⁶⁴.

¹⁵⁶ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 72. La comisión encargada de analizar la situación del bautismo señaló este abuso, por lo que se puede deducir que era común a buena parte de Europa.

¹⁵⁷ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 200. Las borracheras y peleas con las que acababan estas fiestas llevaron a las autoridades eclesiásticas a tratar de erradicarlas.

¹⁵⁸ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. I. Galicia, p. 134. Sínodo de don Diego de Fonseca (Ourense, 1470-1496).

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 65-66. Sínodo de Pedro Pacheco (Mondoñedo, 1534). En cambio, para las celebraciones de bodas son más permisivos al permitirles asistir si eran parientes hasta cuarto grado o feligreses suyos.

¹⁶⁰ F. CANTELAR RODRÍGUEZ (ED.), *Synodicon hispanum*, vol. III. Astorga, León y Oviedo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981, p. 571. Sínodo de don Cristóbal de Rojas y Sandoval (Oviedo, 1553).

¹⁶¹ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 212. En el caso de Santiago de Compostela, todavía las del siglo XVIII siguen incidiendo en asignar nombres de santos y en diferenciar padrinos de asistentes.

¹⁶² F. PIRES DE ALMEIDA, "O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI", cit., p. 4.

¹⁶³ G. ALFANI, "La Iglesia y el padrino: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)", cit., p. 92; É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., p. 126.

¹⁶⁴ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 80-89. Incluso hubo quienes abogaron por mantener modelos múltiples y eliminar los impedimentos matrimoniales, tal y como habían hecho los protestantes.

En consecuencia, las leves diferencias en la aplicación del bautismo estaban causadas, en su mayor parte, por usos y costumbres propios de la población de cada área; costumbres que la Iglesia no había prohibido en sus inicios por considerarlas inofensivas, no contradictorias con la doctrina y promotoras de la universalización del rito¹⁶⁵. Aunque pronto se verificaron los excesos debidos a la laxitud normativa, no consiguieron erradicar la desigualdad normativa, ni los excesos de todas las capas eclesiásticas ni la defensa de la población de sus costumbres. El frente común que supuso el Concilio de Trento trató de uniformizar el bautismo en todo el orbe católico, repeliendo los excesos propios de comportamientos religiosos de corte pagano y fomentando aquellos que habían sido defendidos por autores religiosos clásicos¹⁶⁶.



¹⁶⁵ F. PIRES DE ALMEIDA, “O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI”, cit., pp. 21-22. El análisis de los manuales de Portugal revela que se permitió la asimilación de costumbres locales como estrategia de difusión del rito bautismal.

¹⁶⁶ Para una mayor profundidad de los debates y opiniones en torno al bautismo de los teólogos durante la Edad Media véase D. BOROBIO, “Bautismo durante la Edad Media”, cit.



3. EL BAUTISMO Y SUS TIEMPOS

La Iglesia trató de regular el calendario a seguir por parte de la población y controlar sus tiempos a través de horas de rezos, días de trabajo y descanso, épocas de ayuno y abstinencia, entre otros. En lo tocante al bautismo, a sabiendas de la imposibilidad de controlar los partos más allá de la abstinencia sexual que, en teoría, reducía las concepciones, se limitó a establecer un plazo para ser bautizado¹⁶⁷. Los ocho días –quince si se había realizado un bautismo de socorro– que se daba de plazo bajo pena de multa respondían a dos cuestiones: en primer lugar, tratar de evitar que los niños falleciesen sin bautismo pues eso suponía condenar su alma¹⁶⁸; y, en segundo lugar, evitar que la celebración del bautismo tuviese lugar varios meses después del nacimiento, tal y como denunciaban algunos eclesiásticos. Realidad contrapuesta a la que han expuesto algunos investigadores que apuntan al predominio de bautismos precoces por parte de las familias por la alta mortalidad infantil existente¹⁶⁹. Además, al dar un plazo tan limitado se evitaba la multiplicación de bautismos como método para captar compadres, como sostenían algunas sinodales; si el bautizado aparentaba tener más de ocho días, el párroco podía desconfiar que ya hubiese recibido las aguas bautismales en otra ceremonia.

La limitación temporal conllevaba que el calendario de bautismos estuviese directamente vinculado al movimiento estacional de fecundidad y natalidad. Ambos indicadores responden a factores de índole diversa como edad de los progenitores, ocupación laboral, alimentación, partos anteriores, etc; sin embargo, la historiografía ha situado al calendario laboral y religioso como principales causas que explican las diferencias mensuales. Pero las fuentes nos permiten, en algunas etapas, ir más allá del movimiento mensual al poder analizar el tiempo que se dejaba transcurrir entre nacimiento y bautismo.

Pese a que las constituciones sinodales del siglo XVII ordenaban anotar tanto la fecha de nacimiento como de bautismo, en la práctica se incumplió, principalmente por la mala formación del clero lucense y la escasa atención del episcopado a esos detalles. De forma general, los párrocos no anotaron la fecha de nacimiento hasta mediados del siglo XVIII e, incluso, con posterioridad. Para el siglo XVI solo contamos con la fecha de nacimiento del 1,6% de los bautizados, cifra que llega a disminuir a inicios del siglo XVII. A mediados del siglo XVIII, se aporta dicha información ya para el 61,1% y no es hasta llegado el siglo XIX cuando este porcentaje se aproximó al cien por cien¹⁷⁰.

¹⁶⁷ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle: natalité, fécondité et mentalités à Haveluy*, L'Harmattan, Paris ; Montréal (Québec), 1998, p. 62. Algunos autores apuntan a un control de la población sobre los partos que los llevaría a retrasar aquellos que se produjesen en domingo hasta el lunes para evitar que coincidiese con el día del señor.

¹⁶⁸ Otra hipótesis es que, bajo la apariencia de preocuparse por el alma de los niños, se ocultase el intento de salvaguardar una fuente de ingresos pues, como vimos en el apartado anterior, el bautismo conllevaba un pago que la Iglesia no obtenía si la criatura fallecía sin bautismo.

¹⁶⁹ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 42.

¹⁷⁰ En el siglo XIX, se anotaban sistemáticamente las fechas de nacimiento pero siempre hubo un margen de descuido y/o despiste del cura, así como desconocimiento del dato como, por ejemplo, en los expósitos en los que solo podían hacer cálculos sobre los días de vida que tenía la criatura.

3.1. CONCEPCIONES Y BAUTISMOS

Al analizar el movimiento mensual de bautismos debemos partir de una idea clara: no había una voluntad real de bautizar en un mes preferente, pues dependía del mes de nacimiento y el tiempo que se decidiese dejar transcurrir, que estaba limitado por la Iglesia.

El movimiento mensual de bautismos y concepciones ha sido abordado por la demografía histórica al trabajar la fecundidad y natalidad. Tradicionalmente, se ha apuntado al calendario agrícola y religioso como principales factores explicativos del movimiento mensual de ambos indicadores demográficos, aunque cada estudio pone mayor énfasis en uno u otro. Épocas de mayor carga laboral propiciarían un descenso de las concepciones así como un repunte en las de menor ocupación, así como la emigración estacional masculina. Por su parte, la abstinencia sexual impuesta en determinados períodos del año por la Iglesia alteraría los ritmos de concepción¹⁷¹.

Tabla 2. Bautismos mensuales

	Nº	%	Índice
Enero	1756	10,03%	120,4
Febrero	1664	9,51%	114,1
Marzo	1755	10,03%	120,3
Abril	1460	8,34%	100,1
Mayo	1434	8,19%	98,3
Junio	1184	6,76%	81,2
Julio	1197	6,84%	82,0
Agosto	1251	7,15%	85,7
Septiembre	1367	7,81%	93,7
Octubre	1495	8,54%	102,5
Noviembre	1496	8,55%	102,5
Diciembre	1444	8,25%	99,0

Los datos recogidos para la diócesis de Lugo muestran un movimiento oscilante a lo largo del año que se inicia con el mes de enero como uno de los meses con mayor índice de bautismos, seguido de cerca por el mes de marzo. Aunque sin llegar a las cifras de estos meses, febrero también muestra índices claramente superiores al resto del año¹⁷². Tras estos tres meses, que concentran casi un tercio de los bautismos, comienza una brusca caída de la media de nacimientos que es la antesala del descenso que continúa hasta septiembre, tras haber llegado a su mínimo en el mes de junio y julio. Aunque agosto y septiembre muestran

¹⁷¹ Entre quienes defienden el mayor impacto en las concepciones del calendario religioso cabe destacar a J. A. BALLESTEROS DÍEZ, "Natalidad, nupcialidad y fecundidad en Mérida durante el siglo XVI", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 15, 2002, pp. 17-18; T. EGIDO LÓPEZ, "Mentalidades y percepciones colectivas", en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, p. 63.

¹⁷² Distintos autores señalan los mismos períodos como los de mayor índice de nacimientos, aunque con leves diferencias pues en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 179-180 se apunta a los meses de febrero a junio; mientras otros apuntan al período entre diciembre y abril (G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 61); o a enero-mayo (F. RAMÍREZ GÁMIZ, *Comportamientos demográficos diferenciales en el pasado: aplicación del método de reconstrucción de familias a la población de Iznájar (siglos XVIII-XX)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2001, p. 99).

índices inferiores a la media, se entrevé una tendencia al aumento de nacidos que alcanza cotas levemente superiores a la media en los meses de octubre y noviembre. El año acaba con otra bajada del número de niños nacidos.

Tomando nueve meses de embarazo y presuponiendo que los nacidos pretérmino y postérmino no constituían una cifra significativa, los datos muestran los meses de abril a junio como los de mayor índice de concepciones. Este período coincide con la primavera, la mejoría del tiempo y tiene lugar justo antes de que comenzase la época de mayor trabajo en el campo por la recolección de los frutos. De igual forma, parece tener una cierta importancia el factor religioso puesto que eran los meses posteriores al ayuno y abstinencia sexual que debía cumplirse en la Pascua. Por el contrario, la emigración estacional a la siega a Castilla parece tener un impacto escaso. Esta emigración, habitual en la diócesis de Lugo, constituía una fuente económica importante para la población que partía de sus hogares en mayo y retornaba entre agosto y septiembre¹⁷³. El escaso impacto en el movimiento mensual de bautizados se debe a que estaba protagonizada en su mayoría por solteros, mientras que los casados permanecían en sus hogares¹⁷⁴.

Desde el mes de julio, se iban reduciendo paulatinamente el número de concepciones durante todo el tiempo de mayor carga de trabajo. A pesar de ello, las concepciones en los meses de julio (100,1) y agosto (98,3) se enmarcan dentro de la media, pues aún había espacio para los encuentros amorosos auspiciados por un mayor número de horas de sol, el buen tiempo y la algarabía de las prácticas comunitarias en torno al trabajo. Es, por el contrario, el mes de septiembre (81,2) donde se producía el menor índice de concepciones, debidas a que el trabajo de este mes era la vendimia, tarea con una mayor separación por sexos del trabajo¹⁷⁵. La tendencia negativa de concepciones se atenúa levemente en octubre (82,0) y noviembre (85,7), pero no recupera cifras próximas a la media hasta enero (102,5).

Numerosos autores enfatizan el papel del Carnaval en el volumen de concepciones aludiendo a que presenta las mismas tasas, pese a la menor duración del mes¹⁷⁶. Nuestros datos no solo mantienen el mismo volumen de concepciones, sino que el mes de noviembre – en el que se supone que nacen los concebidos en febrero– muestra los mismos índices que el mes anterior (octubre-102,5) y mayores que el posterior (diciembre-99,0). No debe apuntarse como causa únicamente a varios días de fiesta pues, de ser así, los nacimientos del mes de noviembre se concentrarían en determinados días; sino que se debe apuntar también al hecho de ser un mes frío y de recogimiento en el hogar. Además, como bien ha apuntado Guy Tassin, no todos los encuentros sexuales acababan en embarazo ni en nacimiento, por lo que, únicamente, podemos atribuir a los meses que presentan mayores índices la confluencia de encuentros sexuales y de una mejor alimentación que favorecía que la mujer se quedase encinta¹⁷⁷.

Analizando por etapas, comprobamos como el tándem enero-febrero-marzo mantuvo siempre niveles altos de nacimientos muy superiores a la media, mientras que julio y agosto

¹⁷³ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Población rural, mundo urbano y migraciones”, en Isidro Dubert García (ed.) *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, p. 81.

¹⁷⁴ O. REY CASTELAO, “Movimientos migratorios en Galicia, siglos XVI-XIX”, en Antonio Eiras Roel (ed.) *Migraciones internas y medium-distance en la Península Ibérica, 1500-1900*, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Santiago de Compostela, 1994; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit; C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “La Tierra de Montes en la Época Moderna. Permanencias y cambios una sociedad rural del Antiguo Régimen”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 11, 2002, pp. 263-264.

¹⁷⁵ S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, cit., p. 72. Determinados trabajos vitícolas estaban tradicionalmente vetados a las mujeres.

¹⁷⁶ J. A. BALLESTEROS DÍEZ, “Natalidad, nupcialidad y fecundidad en Mérida durante el siglo XVI”, cit., p. 17; F. RAMÍREZ GÁMIZ, *Comportamientos demográficos diferenciales en el pasado*, cit., p. 99.

¹⁷⁷ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 32.

se sitúan en el polo opuesto. Se ratifica el período primaveral como el más propicio para la fecundidad y el invierno como el peor.

Tabla 3 Evolución de los índices mensuales de nacimientos

		Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sep.	Oct.	Nov.	Dic.
Mediados s. XVI	Nº	32	24	29	23	15	26	23	19	18	32	36	15
	Índ.*	133	100	121	96	63	108	96	79	75	133	150	63
Tránsito s. XVI-XVII	Nº	107	97	110	97	87	53	60	61	83	94	84	91
	Índ.	126	114	129	114	102	62	71	72	98	111	99	107
Mediados s. XVII	Nº	210	189	176	126	127	121	126	141	147	210	189	176
	Índ.	134	120	112	80	81	77	80	90	94	134	120	112
Tránsito s. XVII-XVIII	Nº	270	261	272	221	232	160	205	221	229	236	243	235
	Índ.	116	113	117	95	100	69	88	95	99	102	105	101
Mediados s. XVIII	Nº	276	270	301	254	206	183	178	197	195	240	291	230
	Índ.	117	115	128	108	88	78	76	84	83	102	124	98
Tránsito s. XVIII-XIX	Nº	306	298	296	266	292	212	194	196	263	223	245	234
	Índ.	121	118	117	106	116	84	77	78	104	88	97	93
Mediados s. XIX	Nº	296	273	285	265	278	230	214	232	244	266	228	231
	Índ.	117	107	112	104	109	91	84	91	96	105	90	91
Tránsito s. XIX-XX	Nº	256	248	279	207	194	199	194	184	188	218	212	224
	Índ.	118	114	129	95	89	92	89	85	87	100	98	103

Las oscilaciones mensuales fueron atenuándose a lo largo del período estudiado aunque manteniendo las diferencias: si en el siglo XVII la diferencia entre los índices de los meses con máximo y mínimo de nacimientos rozaba los 70 puntos, para finales del siglo XIX había descendido hasta 44. La leve urbanización de la población lucense y, sobre todo, la mayor diversificación de oficios, que suponía una mayor cantidad de población cuyo calendario no estaba marcado por las actividades agrícolas, contribuyó a la tendencia homogénea de los meses. Pero, sobre todo, durante estos siglos se mantuvo casi estable la base alimenticia de la población¹⁷⁸; si bien hubo períodos de aumento de la producción que permitía una mejoría en la alimentación y un aumento de las reservas de comida en el hogar, la alimentación seguía siendo de corte autárquico. Por tanto, los índices se equilibraron levemente desde el siglo XVIII, cuando aumentó la mercantilización de los productos agrícolas al calor del incremento del número de ferias, así como del volumen de las transacciones realizadas en ellas¹⁷⁹. En consecuencia, gracias a la compra-venta de alimentos, el nivel óptimo para concebir mantenía una mayor estabilidad a lo largo del año.

También podríamos apuntar como factor a los métodos anticonceptivos, como el preservativo, procedentes de la difusión de las prácticas de control de la natalidad de la

¹⁷⁸ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 617. Se podría citar la patata como el principal cambio en la dieta, introducido de forma general desde el siglo XVIII.

¹⁷⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 6, 1994, p. 283.

burguesía¹⁸⁰. Estos métodos se utilizarían en las relaciones pre y extramatrimoniales reduciendo el número de ilegítimos –como así aconteció en la segunda mitad del siglo XIX– que presentaban un movimiento mensual más acentuado¹⁸¹. La prohibición de la Iglesia de esas prácticas no es motivo para considerar su inaplicación por parte de la población, pues eran preferibles a un aborto voluntario o un infanticidio¹⁸². Además, la población gallega mantuvo una concepción de la sexualidad alejada de la que la Iglesia pretendía imponer basada en el utilitarismo del coito para la procreación dentro del matrimonio¹⁸³.

Las variables económicas que afectaron a la agricultura, como la caída de precios o de cosechas, también tuvieron un cierto reflejo. Por ejemplo, a lo largo del siglo XVIII, tanto las cosechas de vino como su precio entraron en una fase de declive¹⁸⁴; por extensión, la población que se dedicase a dicho menester decaería, explicando el tímido aumento del índice que presenta el mes de junio –nacimiento de los concebidos en septiembre– a lo largo del siglo XVIII.

Pese a las leves mejoras agrícolas del siglo XVIII y XIX, que seguía siendo la actividad principal de la mayoría de la población lucense, su capacidad de influencia en las variaciones mensuales fue limitada¹⁸⁵. Estas variaciones no desaparecieron completamente ya que derivaban múltiples factores interrelacionados.

Partiendo de la premisa de que el calendario agrícola era el que más afectaba al movimiento mensual de nacidos, aunque no era taxativo, consideramos vital analizar dicho movimiento con base en la actividad agrícola. La mayor parte de la diócesis de Lugo se dedicaba al cultivo del centeno, pero también hallamos áreas con un relativo peso del maíz o la viticultura. En ese sentido, y aún sabiendo que la mayor parte de la población urbana tenía como principal fuente de ingresos la agricultura, la diversificación de oficios debía afectar al movimiento mensual de bautismos y concepciones. Resulta complejo clasificar las parroquias de la muestra siguiendo la actividad agrícola pues refleja grupos estancos a pesar de que, en la práctica, convivían distintas especies cultivadas dentro del marco parroquial. Hemos optado por aunar a todas aquellas parroquias con una cierta práctica de la viticultura aún no siendo este el cultivo al que se dedica mayor cantidad de terreno; diferenciándolas de las áreas de cultivo de centeno, las de cultivo de trigo y, por último, las parroquias urbanas, desde ciudades como Lugo a pequeñas villas como Chantada.

¹⁸⁰ J.-L. GUEREÑA, “Elementos para una historia del preservativo en la España contemporánea”, *Hispania: Revista española de historia*, vol. 64, 218, 2004. Distintos prototipos de preservativos esban presentes en Europa desde el siglo XVI y, en la segunda mitad del siglo XIX, se exportan a España desde Estados Unidos e Inglaterra.

¹⁸¹ I. DUBERT GARCÍA, “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen”, *Studia historica. Historia moderna*, 9, 1991, pp. 131-132.

¹⁸² H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 459; S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, cit., p. 27. Ambos parecen haber sido infrecuentes en Galicia.

¹⁸³ J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*, cit., p. 630. Una parte importante de los procesados ante la Inquisición había sido por defender que las relaciones sexuales extramatrimoniales consentidas no eran pecado.

¹⁸⁴ P. SAAVEDRA, “La economía vitícola en la Galicia del Antiguo Régimen”, *Agricultura y sociedad*, 62, 1992, pp. 146-147.

¹⁸⁵ H. SOBRADO CORREA, “Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfica en las tierras lucenses, 1750-1860”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 5, 1996, pp. 12-16.

Tabla 4. Índice de bautismos mensuales por cultivo

	Área de centeno		Área de trigo		Área vitícola		Área urbana	
	Nº	Índice	Nº	Índice	Nº	Índice	Nº	Índice
Enero	487	117,6	263	117,9	440	128,7	566	117,9
Febrero	484	116,9	260	116,6	393	114,9	527	109,8
Marzo	527	127,3	276	123,8	385	112,6	567	118,1
Abril	421	101,7	215	96,4	320	93,6	504	105,0
Mayo	413	99,8	246	110,3	342	100	433	90,2
Junio	374	90,3	175	78,5	242	70,8	393	81,9
Julio	332	80,2	162	72,6	291	85,1	412	85,8
Agosto	363	87,7	177	79,4	320	93,6	391	81,5
Septiembre	365	88,2	213	95,5	344	100,6	445	92,7
Octubre	362	87,4	247	110,8	336	98,2	550	114,6
Noviembre	411	99,3	224	100,4	357	104,4	504	105,0
Diciembre	434	104,8	213	95,5	333	97,4	464	96,7

Esta clasificación nos permite desechar el calendario religioso como uno de los factores con mayor incidencia en la natalidad pues, de serlo, las diferencias entre cada área deberían ser reducidas o escasas. Sin embargo, aunque ciertas tendencias como la concentración de los nacimientos entre enero y marzo sigue siendo común a todas ellas, las fuertes diferencias que se pueden observar en otros meses como mayo (áreas urbanas: 90,2; áreas de trigo 110,3) lo invalidan. Además, situar este factor como uno de los principales implica la consideración del obediencia estricto a la Iglesia por parte de la población en su esfera privada. Población que hacía caso omiso de las órdenes eclesiales en el ámbito público, como evidencian las quejas de numerosos párrocos porque sus feligreses trabajen los domingos y días de guardar; en consecuencia, no se puede afirmar que respetasen los mandatos del clero parroquial –que, a su vez, tampoco era el mejor ejemplo de vida piadosa– en la intimidad de la pareja.

Por el contrario, los datos respaldan una cierta influencia en las concepciones del calendario agrícola, aunque insistimos, no eran determinantes. Las áreas vitícolas cuyo principal trabajo se concentraba en el mes de septiembre, muestran el menor volumen de nacimientos en el mes de junio (70,8). Por otro lado, el área urbana, donde la dependencia de la agricultura era menor, presenta una brecha más reducida entre los meses de máximos y mínimos nacimientos que el resto de zonas. Aun así, consideramos que utilizar como factores principales del análisis los cultivos principales de cada parroquia provoca una infravaloración de otros factores, así como una percepción errónea de una vida fuertemente marcada por los tiempos en el Antiguo Régimen. En consecuencia, estamos ocultando la diversidad de recursos de los que se valía la población en el pasado: no contabilizamos la recolección de frutos de árboles, como la castaña, que fueron fundamentales en el régimen alimenticio; tampoco otros cultivos menores como la linaza o el olivo, plantados en la feligresía de Quinta de Lor (Quiroga), por ejemplo. De forma semejante, estamos infravalorando el tiempo que ocupaban en las labores posteriores a la recolección, como el cardado e hilado del lino¹⁸⁶;

¹⁸⁶ S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, cit., pp. 96-97. Desde julio a diciembre se realizaban las distintas fases del tratamiento del lino; algunas como la «diluba» se hacía por la noche.

pero también otras como acudir a los molinos, que no siempre estaban disponibles¹⁸⁷. U otras actividades como la matanza, la temporada de pesca o cinegética que también tenían sus tiempos; por ejemplo, en Portomarín se pescaba en otoño la anguila para exportarla al resto de Galicia¹⁸⁸.

Asimismo, el calendario laboral implica considerar que todos los vecinos participaban de la misma forma e intensidad en las labores agrícolas principales de la parroquia, lo cual ya es falso de por sí atendiendo a la diferente extensión que cada familia tenía en propiedad¹⁸⁹. Paralelamente, esta propuesta establece una limitación del espacio laboral en el Antiguo Régimen restringido estrictamente al marco parroquial, a pesar de que los numerosos estudios sostienen que el marco de sociabilidad era intraparroquial: relaciones familiares, devociones populares y tareas agrícolas sobrepasaban el límite de la parroquia haciendo más rica la cotidianidad.

Por el contrario, no se le ha prestado la suficiente atención a la temporalidad de los factores demográficos: matrimonios y muertes marcaron las concepciones por lo que su movilidad mensual también contribuye a la explicación del movimiento mensual de estas. Los datos de Sobrado Correa para el interior lucense muestran un aumento de los índices de matrimonios en los primeros meses del año; Saavedra Fernández aporta como plazo medio entre el matrimonio y el nacimiento del primer hijo quince meses, lo que explicaría los índices de marzo y abril¹⁹⁰. Para las áreas urbanas, Minvielle observa que este período se reduce a entre nueve y doce meses, lo que explicaría las altas cifras de las áreas urbanas en octubre y noviembre¹⁹¹. De igual forma, hay que tener en cuenta el período intergenésico, situado sobre los treinta meses y que, por tanto, también afectaba a nivel de fertilidad de las mujeres¹⁹². Este período intergenésico se reducía a consecuencia del fallecimiento de la criatura cuando aún estaba en período de lactancia, lo que suponía la ruptura del ritmo de concepciones de las parejas.

De igual forma, como ya se ha apuntado, los niños fallecidos sin bautismo no solían quedar registrados ni tampoco aquellos que ya nacían muertos; en consecuencia, podemos apuntar a la posibilidad de una infravaloración de nacimientos en aquellos meses en los que se producían más defunciones infantiles¹⁹³. Martínez Rodríguez ha destacado que, cuanto más tiempo se dejaba transcurrir entre el nacimiento y el bautismo, mayor número de criaturas fallecidas sin bautismo quedaban sin anotar¹⁹⁴; desde la obra de demografía histórica de Henry, se ha tasado este subregistro en el 3%. Por consiguiente, los holgados plazos de los

¹⁸⁷ En verano se corría el riesgo de no poder moler por no haber suficiente agua que moviese la rueda del molino y, en invierno, las lluvias aumentaban el caudal desbordando los cauces e inutilizando el molino.

¹⁸⁸ X. L. LADRA FERNÁNDEZ, "Os caneiros de Portomarín: achega a un peculiar e desaparecido sistema de pesca da anguía no río Miño", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 45, 110, 1998, p. 268. En otoño porque se esperaba a la época de crecida del río.

¹⁸⁹ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 205. El 21,2% de los vecinos cultivaba menos de una hectárea; el 46,8% entre una y cuatro hectáreas y el 15,8% más de cuatro hectáreas.

¹⁹⁰ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 176.

¹⁹¹ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises: les élites et leurs comportements au XVIIIe siècle*, Éd. Sud ouest, Bordeaux, 2009, p. 299.

¹⁹² O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Igualdade, Nigratrea, Santiago de Compostela, 2010, p. 50. En las áreas urbanas, el período era menor situándose en la en los 22-24 meses en los primeros hijos y superando los 30 en los siguientes.

¹⁹³ A. ARBELO CURBELO; C. OLIVA Y HERNÁNDEZ, "La mortalidad infantil y la mortalidad perinatal en la provincia de Santa Cruz de Tenerife, 1928, 1988", *Anuario de Estudios Atlánticos*, 37, 1991, pp. 21-22. En el siglo XX, la mortalidad perinatal se situaba todavía por encima del 2%.

¹⁹⁴ Mismo planteamiento que han sostenido múltiples autores que abordaron la mortalidad como P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia", cit., p. 83; V. ABARCA; J. SEBASTIÁN AMARILLA; E. LLOPIS; J. BERNARDOS; Á. VELASCO, "El descenso de la mortalidad en la España interior: Albacete y Ciudad Real, 1700-1895", *América Latina en la Historia Económica*, vol. 22, 2015, p. 111.

siglos XVI-XVIII –que veremos en el apartado siguiente– pueden ocultar un amplio número de niños nacidos en dichos meses de los que no existe constancia en los libros bautismales. Explicaría, por tanto, la mayor homogeneidad mensual del siglo XIX respecto a los anteriores. Cruzando datos sobre la mensualidad de la mortalidad de párvulos con los de nacimientos, se comprueba la coincidencia en ciertos meses donde convergen índices bajos de nacimientos con altos de defunciones infantiles como, por ejemplo, septiembre¹⁹⁵; lo que corroboraría la idea de un movimiento mensual menos oscilante en la realidad¹⁹⁶.

En consecuencia, ningún factor actuó por sí solo, ni afectó en tal manera que la fecundidad se viese realmente encajonada a determinados meses. Todos los meses tuvieron un número suficiente de nacimientos como para certificar que, ni la abstinencia sexual marcada por el período pascual, ni las labores agrícolas más duras consiguieron un efecto total sobre la población.

3.2. TIEMPOS DE ESPERA

Al contrario que la concepción, el tiempo de espera entre el nacimiento y el bautismo era decisión de los progenitores. La madre estaba ausente de la ceremonia bautismal, puesto que permanecía impura durante cuarenta días, por lo que recaía en el padre la responsabilidad de buscar padrinos y citarlos para que acudiesen a llevar a la criatura a la pila bautismal¹⁹⁷.

La falta de referencias a la fecha de nacimiento, antes mentada, imposibilita saber si la normativa impuesta tras el Concilio de Trento respecto a los plazos de bautismo se cumplió. Las excepciones nos permiten llegar a intuir cuánto se tardaba, pero sin que podamos establecerlo como una generalidad por el bajo número de ocurrencias. Para mediados del siglo XVI, los escasos casos que poseemos sitúan el bautismo entre el cuarto y el séptimo día tras el nacimiento. Para inicios del siglo XVII, contamos con una muestra igual de corta numéricamente en la cual observamos una concentración en el segundo día de vida. Lo interesante de esta es la aportación de ejemplos que demuestran la transgresión en los plazos de la normativa, pues no solo constan niños bautizados a los diecisiete o veintiocho días de nacer, sino que el propio párroco especifica en un cierto sentido de queja, que Inés, bautizada el seis de enero, *avía nacido antes más de dos meses*¹⁹⁸. Es importante que consten estos casos puesto que evidencian la ignorancia sobre la transgresión que estaban cometiendo, tanto por parte del clero parroquial como de los padres. Aunque la normativa diocesana incide en insistir al párroco su obligación de vigilar que todos los niños de la parroquia estuviesen bautizados¹⁹⁹, desde el siglo XIII-XIV se observa una inclusión en dicha obligación de los padres quienes, como buenos cristianos, tienen que asegurar la salvación del alma de sus hijos²⁰⁰. No obstante, compartir la responsabilidad puede ser la razón de la anotación de dichos casos, en un método del párroco de eludir que se le atribuya la infracción, trasladando a los progenitores la culpa de la tardanza; mientras que omitiese los que se le pudiesen imputar.

¹⁹⁵ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., pp. 92-94. Un alto número de niños fallecía antes de los ocho días de vida.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 94. Por ejemplo, sus datos muestran el mes de septiembre con índice 99 de nacimientos y 115 de defunciones; semejante acontece en los meses de mayo, junio y octubre.

¹⁹⁷ F. PIRES DE ALMEIDA, “O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI”, cit., p. 21.

¹⁹⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Paio de Muradelle*, 1604-1715, f. 7v.

¹⁹⁹ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., f. III. Dice explícitamente a los clérigos: «tened gran vigilancia en que no se muera ningún niño sin baptismo».

²⁰⁰ Como se afirma en R. PINTO VENANCIO Y OTROS, “O Compadre Governador”, cit., p. 292 las consecuencias de fallecer el niño sin estar bautizado eran para la criatura, que no podía entrar en cielo, pero también para los padres por no haber contribuido a la salvación de una alma.

La muestra para los años centrales del siglo XVII solo supone el 8,41% de los nacidos en esa etapa (158 casos). A mayores, contamos con 2,2% de casos que, por las características de la fuente, no podemos establecer datos numéricos de días pues solo se anota que nació *en dicho mes* o en *el mes de diciembre*, pero tienden a certificar una espera no superior a un mes²⁰¹. Su escasa representatividad no obsta para que tomemos estos datos para complementar la visión sobre este período. En ellos, la mayoría de niños se bautizó el propio día de nacimiento (16,82%) pero, fueron aún más los que se llevaron a la pila en el tiempo del plazo extra (23,36%), así como entre el cuarto y quinto día (24,30%). Aquellos que superaban el plazo máximo permitido fueron escasos (6,54%) pero, como apuntábamos antes, no podemos desechar la hipótesis de que los párrocos tendiesen a dejar constancia solo de aquellos que cumplían la legalidad. Y, por tanto, los casos como Pedro, nacido a finales de diciembre de 1648, que no recibe las aguas bautismales hasta el nueve de febrero siguiente, fuesen más habituales.

La antroponimia juega en este caso un papel complementario ya que, a través de la proximidad entre la fecha de bautismo y la onomástica de un santo, podemos afinar esta visión. Para ello, no podemos utilizar como referencia a aquellos santos que gozaban de una amplia y arraigada devoción puesto que podía no existir correlación entre la asignación del nombre y el nacimiento en el día de su celebración. Más bien, debemos apoyarnos en aquellos casos de nombres infrecuentes y que nadie del entorno del bautizado portaba y, aun así, considerándolo con precaución. Son numerosos los casos en los que a través de esta vía se constata la amplitud de los plazos utilizados. Por ejemplo, en Santa Baia de Bolaño, Blas fue bautizado el ocho de febrero, cuando el día tres se celebra la festividad de San Blas, Eufemia al sexto día de la fiesta de dicha santa, Lucía al quinto, Eulalia al cuarto²⁰². Igual en Nogueira de Miño, donde Bárbara fue bautizada al sexto día de la festividad, mismo tiempo que transcurre para Marcos, Lorenzo al octavo; y, aunque también encontramos casos como Escolástica, bautizada al día siguiente de la onomástica, o Simón e Inés que pasan dos días, no fueron los más abundantes²⁰³. Todo apunta, pues, al predominio de bautismos tardíos, cuando la criatura contaba ya con varios días de vida.

Aquellos progenitores que sobrepasaban la fecha límite no parece que hubiesen recibido ningún castigo o amonestación, sino que semeja imperar una total ignorancia sobre la existencia de un plazo. Por ejemplo, de la prole de Francisco da Cal y María Rodríguez formada por cuatro criaturas, tenemos la fecha de nacimiento exacta de dos y el mes de uno. La primogénita, Catalina (1646), fue bautizada a los once días de nacer; la siguiente, María (1648), sabemos que antes de los diez días y la tercera, Dominga (1651), volvió a superar el plazo al bautizarse en el duodécimo día.

²⁰¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán e San Xián de Tor*, 1637-1680 Dado que se aporta la fecha concreta del bautismo, pero no de nacimiento, sabemos que la espera no era anterior al día uno pero no podemos certificar los días exactos que se esperó.

²⁰² ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Baia de Bolaño y Santiago de Castroverde*, 1570-1662, pp. 34-53v.

²⁰³ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Nogueira de Miño*, 1660-1715, pp. 11-18v.

Tabla 5. Evolución del tiempo de espera

	Tránsito s. XVII-XVIII		Mediados s. XVIII		Tránsito s. XVIII-XIX		Mediados s. XIX		Tránsito s. XIX-XX	
Días	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0	41	2,82	80	4,65	310	10,50	556	18,75	640	25,05
1	100	6,89	210	12,20	780	26,41	1249	42,11	1195	46,77
2	107	7,37	235	13,65	721	24,42	609	20,53	411	16,09
3	196	13,50	246	14,29	485	16,42	269	9,07	128	5,01
4	185	12,74	287	16,67	290	9,82	123	4,15	52	2,04
5	185	12,74	203	11,79	172	5,82	61	2,06	32	1,25
6	168	11,57	172	9,99	86	2,91	43	1,45	21	0,82
7	139	9,57	131	7,61	52	1,76	28	0,94	11	0,43
8	136	9,37	65	3,77	22	0,75	4	0,13	10	0,39
9-15	159	10,95	30	4,82	20	1,02	31	0,67	31	1,21
>15	36	2,48	5	0,58	4	0,17	24	0,13	24	0,94
Total	1452		1722		2952		2966		2555	
% total nacidos	51,5%		60,9%		97,5%		97,3%		97,7%	

La mayor calidad de los registros permite tener muestras más amplias y casi universales a partir del siglo XVIII. Los bautismos a inicios del siglo XVIII se concentraban entre el tercer y sexto día de vida (50,55%), siendo minoría los bautizados el propio día de nacimiento o al siguiente (9,71%). Aquellos bautizados en el plazo extra representaron el 10,95% de casos, cifra muy superior a los bautismos de socorro que se realizaban; por consiguiente, junto al 2,48% que superaron los quince días, podemos considerar a buena parte de los bautizados en el plazo extra como transgresores de la normativa diocesana. Más aún cuando constatamos que el 92,1% de los anotados como bautizados de necesidad fueron llevados a la Iglesia a solemnizar el bautismo dentro de los ocho días reglamentarios.

A lo largo de los siglos siguientes, se va adelantando progresivamente la fecha de bautismo, hasta concentrarla entre el día de nacimiento y el segundo día de vida. Este proceso estuvo causado por varios factores que confluyeron entre sí y originaron en los progenitores la idea de un mayor riesgo por la muerte de la criatura sin bautismo²⁰⁴. González Lopo ha observado un fenómeno semejante en la administración de otros sacramentos que la población *se afana en recibirlos*²⁰⁵; en efecto, a lo largo del siglo XVIII, parece haber una mayor valorización de la necesidad de recibir los sacramentos. Aún así, en pleno siglo XIX hallamos visitas pastorales en las que se reprende al párroco por los amplios plazos con los que se bautizan los niños como, por ejemplo, la realizada en 1817 a San Pedro de Portomarín en la que se advierte:

²⁰⁴ J.-R. PALANQUE, *Le diocèse d'Aix-en-Provence*, Beauchesne, Paris, 1975, p. 70. Se sitúa el miedo a la muerte como causa del respeto al rito bautismal, al igual que el de la extrema unción.

²⁰⁵ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., p. 198.

*cuide este párroco que los recién nacidos reciban el Santo Baptismo luego que salgan a luz, sin permitir medie tanto tiempo como se reconoce en la maior parte de las partidas*²⁰⁶.

Pese a la dificultad de estudiar la mortalidad infantil en el Antiguo Régimen por la escasa fiabilidad del registro de esas muertes, se ha hallado que se produjo un incremento en las tasas a inicios del siglo XVIII²⁰⁷. Ante la mayor probabilidad de muerte, los progenitores comenzaron a llevar más temprano a las criaturas a la iglesia, reduciéndose considerablemente los bautismos fuera de plazo. Si a inicios del siglo XVIII, el 10,95% se bautizaban en el período extra, esa cifra se había reducido a la mitad en los años centrales del siglo y a una décima parte a finales.

Pero las tasas de mortalidad no explican en su totalidad el cambio de tendencias generalizado para toda la diócesis, más aún cuando la mortalidad infantil dependió en gran medida de factores como la actividad agrícola principal, la presencia de reses o, incluso, epidemias localizadas²⁰⁸. Debemos entrever en esta reducción de los tiempos de bautismo una mayor preocupación por el alma del infante propiciada por una mejor formación del clero, pero, sobre todo, por la penetración en la mentalidad campesina de los sermones y enseñanzas de las doctrinas que se habían realizado en el seno de misiones populares de distintas órdenes religiosas²⁰⁹. A sabiendas de la inexistencia de *conciencia de pecado* en la población, estas misiones se centraron no solo en la difusión de los cultos marianos, sino que enfatizaron la instrucción de la doctrina. En este sentido, recomendaciones como las del Padre Carabantes quien, sobre la frecuencia de los sacramentos, evidencia el desconocimiento de la población y la atención de los misioneros en sus predicaciones²¹⁰.

Contamos con ejemplos que muestran que el tiempo que se dejaba transcurrir hasta el bautismo era una decisión consciente. Cuando nació el hijo de Francisco Iglesia e Isabel Álvarez, en 1764, el progenitor acudió a la casa de cada padrino a pedir que *el día veinte y quatro del mismo mes le fuese sacar un hixo de pila que avía nacido aquel mismo día*²¹¹. En este caso, el progenitor convocó a los padrinos para dos días después sin que podamos discernir causa alguna de no haberlo hecho para el propio día o el siguiente.

No se debe equiparar la tardanza en bautizar a los hijos con un desapego emocional hacia ellos como algunos autores han querido ver. Que los posteriores cambios sociales y demográficos hiciesen tomar consciencia de la infancia como una fase diferenciada y a la que se debía prestar una atención preferente, no significa un total desinterés por los hijos en los períodos anteriores. Al contrario, existía afecto por los hijos pues estos eran los que representaban la perpetuación de la familia, la asistencia en la vejez y la red social más próxima; lo que no existía era la idea de estar poniendo en riesgo a los hijos al no bautizarlos. La llegada de las misiones religiosas predicando la doctrina –que la población conocía superficialmente o desconocía– unido al aumento de las tasas de mortalidad concienció de la necesidad de bautizar para evitar su estancia en el limbo al no haber sido librados del pecado

²⁰⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Portomarín*, 1801-1852, f. 18.

²⁰⁷ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., p. 88.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 90-91. Las áreas vitícolas presentan tasas de mortalidad superiores a las áreas de cereal.

²⁰⁹ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, ““Sería nunca acabar contar los muchos odios envejecidos atajados”: los misioneros jesuitas y la pacificación social en Galicia (1555-1675)”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 21, 2009, p. 177. Aunque la apertura del colegio de Monforte de Lemos fue la más tardía de las habidas en tierras gallegas, supuso un foco de misiones populares por el rural lucense.

²¹⁰ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Las misiones populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (ss. XVI-XVII)”, en Miguel Román Martínez, María Angeles Novoa Gómez (eds.) *Homenaje a José García Oro*, Servicio de Publicaciones Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 160-164. El Padre Carabantes concentró su actividad en el área lucense, junto a Ourense y Mondoñedo.

²¹¹ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Bolaño, Mazo 2 (1641-1743).

original²¹². Si a inicios del siglo XVIII el 9,71% de los niños se bautizaba el día de nacimiento o al siguiente, en los años centrales del siglo, cuando la población había comenzado a valorar el bautismo, la cifra creció al 16% y continuó en aumento hasta inicios del siglo XIX, cuando representaron el 71,82% de los bautismos²¹³.

Comparando las cifras de la diócesis de Lugo con otras se ratifica la tardía asimilación de la doctrina tridentina en la mentalidad popular del rural lucense, que ya se ha puesto de manifiesto en los estudios sobre creación de cofradías o la formación del clero. Los estudios del área vasca de Hanicot Bourdier u otras francesas, analizadas por Soulet, Couriol, Desplat y Minvielle, coinciden en arrojar porcentajes altos de bautismo en menos de 48 horas en etapas tempranas, cifras que la diócesis de Lugo no llegó a alcanzar en ningún período²¹⁴. Comparando con otra zona gallega, Santiago de Compostela, se observa igualmente una diferencia substancial; en ella, antes de comenzar el siglo XIX el 63,9% de los bautismos tenían lugar el propio día de nacimiento²¹⁵. Se puede aducir que las diferencias proceden de comparar un área urbana con otra eminentemente rural; pero, incluso tomando como referencia la ciudad de Lugo, persiste dicha diferencia: para inicios del siglo XIX solo el 50,3% de los nacidos recibían el bautismo el propio día. Tomando como datos los bautizados en las primeras 48 horas en la primera década del siglo XIX, la brecha se acentúa: mientras en Santiago de Compostela se bautizaban en ese tramo el 97,5%, en Lugo eran el 89,7%²¹⁶.

Paradójicamente, cuando en la diócesis de Lugo pareció asentarse la práctica de bautizar en un plazo de cuarenta y ocho horas, en el resto de Europa comenzó a proliferar la dilatación de los tiempos de bautismo²¹⁷. Práctica iniciada entre las élites urbanas que, progresivamente, se trasladó a las áreas rurales²¹⁸. Ni la propia Iglesia se ponía de acuerdo en ello, ya que mientras algunos seguían defendiendo que esperar dos semanas para bautizar era un pecado mortal, otros aconsejaban el retraso de la ceremonia bautismal para que pudiese acudir la madre²¹⁹.

Minvielle lo atribuye a una búsqueda de los progenitores por garantizar la vida de sus hijos en el más allá derivada de un fuerte sentimiento religioso. Obviamente, para que ese

²¹² B. MARTIN, "Une pastorale idéale du baptême à la veille de la Révolution: le Rituel de Lyon de 1787", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, p. 41. También en Francia se usó el argumento de la condenación del alma para evitar que la población dilatase los plazos de bautismo.

²¹³ S. N. HANICOT BOURDIER, "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales*, 10, 2006, p. 2. Al igual que en la área estudiada por la autora, que el bautismo tuviese lugar el propio día de nacimiento o al siguiente dependió de la hora de nacimiento.

²¹⁴ S. N. HANICOT BOURDIER, "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", cit.; J.-F. SOULET, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVIIIe siècle*, Marrimpouey, Pau, 1974, pp. 232-233; C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit.; S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 302; É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., pp. 145-146.

²¹⁵ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 205.

²¹⁶ E. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, "La mortalidad infantil y juvenil en la Galicia urbana del Antiguo Régimen: Santiago de Compostela, 1731-1810.", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, p. 47.

²¹⁷ F. ZONABEND, "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 33, 3, 1978, p. 660; V. GOURDON, "Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIXe siècle", cit., pp. 21-25; A. FOUCRIER, "La parenté spirituelle chez le Français de San Francisco (Californie) au temps de la ruée vers l'or, à partir de registres de l'église française Notre-Dame-des-Victoires: (1856-1869)", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 282-283.

²¹⁸ V. ABARCA Y OTROS, "El descenso de la mortalidad en la España interior", cit., p. 11. Áreas rurales de Albacete mantuvieron plazos semejantes a Lugo; en el siglo XIX, la media oscilaba entre 2,1-3,0 días.

²¹⁹ F. ZONABEND, "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", cit., p. 660; M. A. LOPES, "As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos", en Irene Vaquinhas (ed.) *História da Vida Privada em Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores e Temas, Lisboa, 2011, p. 157.

sentimiento penetrase y permaneciese en la mentalidad colectiva debía ir precedido de un conocimiento de la implicación entre el fallecimiento sin bautismo y el limbo, que en el área de Lugo era inexistente. Si bien el culto a las ánimas y su redención estaban presentes en la cotidianidad de la población a través de petos de ánimas, cofradías y misas en honor a ellos, estas estaban más centradas en los adultos y el purgatorio²²⁰. Aun así, no podemos dejar de resaltar que en la primera mitad del siglo XVIII, se fundaron en Lugo el 55% de las cofradías dedicadas a las ánimas, coincidiendo con el inicio del descenso de los plazos de bautismo²²¹.

A mayores, otros factores como el hábitat disperso propiciaron una mayor espera pues, si el camino a la iglesia era largo y arduo y, además, había que acudir antes a buscar a los padrinos, había un tiempo mínimo de espera causado por las distancias a recorrer²²². La cercanía al templo parroquial o, más bien, a la vivienda del párroco tuvieron incidencia en los tiempos reducidos; los cuatro hijos de Pedro López y María Jorge, nacidos entre 1798 y 1803, fueron bautizados en el propio día del nacimiento por tener la ocasión de que el párroco vivía en la propia casa²²³. En las áreas urbanas, por tanto, el tiempo de espera era menor por la proximidad y su contacto más directo y permanente con las élites eclesiásticas que garantizarían una mejor enseñanza de la doctrina y de su aplicación.

Consideramos fundamental realizar un análisis en función de los cuatro factores que consideramos influyeron en los tiempos de espera: área, sexo, mes de nacimiento e, incluso, el día de la semana.

3.2.1. Análisis por meses

Realizando un análisis mensual de los días que se dejaba transcurrir para bautizar se observa una fuerte variación y alternancia. Todos los meses arrojan una espera que oscila entre 2,41 días y 3,08. Semejan cifras altas porque se engloban en ellas tanto los días de espera del siglo XVII y XVIII como del XIX.

Los meses que más se esperaba para bautizar eran diciembre, que superaba los tres días, abril, noviembre, agosto y octubre, que los rozaban. De ellos, solo agosto responde al esquema de mayor tiempo de espera por las actividades agrícolas, puesto que el resto eran meses más relajados en el plano laboral respecto a otros como julio, que está entre los que presentan menos espera. El mes de diciembre podemos explicarlo por el frío y el intento de no arriesgar la vida del recién nacido al llevarlo a bautizar²²⁴; además, este era, según las constituciones sinodales, el mes con más número de fiestas de guardar²²⁵. Un total de siete fiestas que obligaban a acudir a la iglesia a escuchar misa lo que, unido a los domingos del mes –imposible que más de dos fiestas cayesen en domingo–, proporciona un mes de asistencia obligada frecuente a la iglesia que sería aprovechado para bautizar dado el carácter

²²⁰ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., pp. 475-477.

²²¹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 354.

²²² É. COURIOL, “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, cit., pp. 146-147. Certifica una mayor espera cuando los padrinos no eran naturales de la ciudad.

²²³ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Castro-Bermún, Mazo 7 (1798-1831).

²²⁴ V. GOURDON, “Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIXe siècle”, cit., p. 39; A. MINELLO; G. DALLA ZUANNA; G. ALFANI, “First signs of transition: The parallel decline of early baptism and early mortality in the province of Padua (northeast Italy), 1816–1870”, *Demographic Research*, vol. 36, 2017, p. 760. En el siglo XIX, se alzaron voces desde la medicina italiana y francesa que alertaban del riesgo que suponía para el recién nacido sacarlo tempranamente para bautizarlo. Los resultados de M. VENARD, “Les délais de baptême dans une paroisse de L’Uzège au XVIIIe siècle”, cit., p. 286, muestran un incremento significativo de la media de días que se esperaba en invierno.

²²⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Sinodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. II, Tit. III, Const. I.

comunitario de este sacramento²²⁶. El bautismo significaba la entrada en la comunidad religiosa y, por consiguiente, la comunidad debía participar de él. Aunque desde la segunda mitad del siglo XVIII se observa una privatización del rito que suponía la exclusión de la comunidad, las referencias previas permiten ver la inclusión de los vecinos: *testigos [...] y muchos otros porque se bautizó el día de Pascua a la hora de misma mayor o fueron testigos García de Lamela y más casi toda la parroquia*²²⁷. En consecuencia, padres y progenitores tuvieron en cuenta las fiestas y celebración de misa mayor a la hora de determinar cuánto esperarían para acudir al templo parroquial.

Sin embargo, hubieron de ser otros factores los más determinantes, puesto que en el mes de junio también se guardaban bastantes fiestas –seis– o en mayo –cuatro– y no provocaron el efecto de espera, sino todo lo contrario pues se enmarcan en los meses en que menos se esperaba. Respecto a mayo que era el mes en el que menos tiempo se esperaba, se debe apuntar como un factor con cierta incidencia a ser cuando partían aquellos que acudían a la siega a Castilla, que incluía tanto a varones como a mujeres²²⁸. En consecuencia, a sabiendas de la partida de estos contingentes en los que podrían estar los padrinos escogidos, se apuraría el bautismo para que pudiesen estar presentes. Así parece confirmarlo el área de Sarria donde la leva de 1762 contabiliza un 26,2% de varones ausentes y, en los años finales del siglo XVIII, la media mensual era de 1,34 días, cifra que se redujo a 1,00 en mayo y se amplió a 1,43 en agosto, mes de retorno que pudo implicar una cierta espera en previsión de la vuelta de los que habían partido²²⁹. Por el contrario, en Cebreiro, donde la emigración era escasa, ambos meses presentan una diferencia leve: 3,17 días en mayo y 3,33 en agosto, cuando la media erra de 3,30 días.

Tabla 6. Días de espera por meses

	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sep.	Oct.	Nov.	Dic.
Días	2,70	2,79	2,58	2,91	2,41	2,60	2,76	2,89	2,68	2,88	2,91	3,08
Casos	1172	1086	1161	990	1027	813	823	863	942	965	983	969

La menor espera se corresponde con el mes de mayo y marzo, ambos meses de buen tiempo que no provocaba temor en los progenitores por sacar a la criatura recién nacida y, además, meses en los que era más probable que los caminos y vías de comunicación estuvieran más transitables. Tormentas, nieves y crecidas de los ríos podían dificultar acudir a la iglesia y a avisar a los padrinos; de hecho, numerosos párrocos afirmaban tener que recorrer un largo y dificultoso camino para llegar a la iglesia o a las casas de sus fieles. Aun sabiendo que era la única razón que se podía aducir para conseguir el traslado de una iglesia, no dejamos de ver cierta razón en dichas afirmaciones²³⁰. Los vecinos de San Xoán da Cova

²²⁶ M. VENARD, “Les délais de baptême dans une paroisse de L’Uzège au XVIIIe siècle”, cit., p. 286. Defiende que se esperaba para bautizar a los días en que estaban obligados a acudir al templo parroquial.

²²⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 17.

²²⁸ O. REY CASTELAO, “Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, 2, 2016, pp. 225-226. En teoría, las autoridades civiles y eclesiásticas habían vetado esta emigración a las mujeres, pero no se cumplía. S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, cit., p. 82. En 1762, el Intendente General eliminó este veto.

²²⁹ O. REY CASTELAO, “Hombres y ejército en Galicia: La leva de 1762”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 7, 1994, p. 222.

²³⁰ C. J. FERNÁNDEZ CORTIZO, “La pequeña edad de hielo en Galicia: estado de la cuestión y estudio histórico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 25, 2016, pp. 24-27. Más del 60% de las rogativas sobre clima que tuvieron lugar en el siglo XVII e inicios del XVIII solicitaban el amaine de lluvias.

solicitaron en 1812 un capellán para no tener que acudir a la iglesia parroquial, sino a una capilla que tenían más cerca ya que

tardan cerca de dos horas en llegar a la yglesia parroquial y que el camino es intransitable y despeñadero compuesto de monte penoso fragoso y precipitado que solo los mozos pueden romper a la misa máxime en tiempo de ynbierno que de ninguna manera lo pueden hacer a no ser con pérdida de la vida y los viejos solo lo verifican una vez en el año [...] y a estos les es preciso un día entero para ir y venir²³¹.

La red viaria proporcionada por el Estado en el interior gallego era escasa y de mala calidad; los caminos de los que se nutrían los vecinos solían ser pequeños y de tierra por lo que, al llover, se llenaban de charcos y lodo²³². Si bien la población estaba acostumbrada a transitar en esas condiciones, llevar a una criatura recién nacida le añadía peligrosidad.

Además del tiempo, las horas de luz también contribuían a ello ya que era necesario que hubiese una visibilidad mínima durante el viaje en busca de los padrinos y el posterior desplazamiento a la iglesia. Así pues, no sorprende que las menores esperas tengan lugar en los meses más cálidos: marzo, mayo y junio. No así acontece con abril que, como refleja el refranero, concentraba las lluvias primaverales. Además, antes del siglo XIX, las ceremonias bautismales acostumbraban a tener lugar por la mañana puesto que, si se quería asegurar la presencia en el templo parroquial de la mayor cantidad de miembros de la comunidad posible, debía realizarse inmediatamente antes o después de la misa y esta no podía realizarse *antes de amanecer y después de anochece*²³³. Implica, pues, la necesidad de un amanecer temprano para que el progenitor tuviese tiempo de acudir junto a los padrinos y llevar a la criatura a bautizar antes de anochece.

3.2.2. Análisis por áreas

El análisis por áreas resulta complejo por no poder establecer una clasificación que se ajuste a la diversidad que afectó a los tiempos de espera. Bloques compactos como rural y urbano o por cultivo predominante resultan ineficaces al ocultar factores físicos, como el tamaño de la parroquia o la orografía del espacio, y también factores humanos como la periodización de la llegada de las misiones, la formación de los párrocos o la pervivencia de prácticas propias de la cultura popular opuestas a los mandatos tridentinos.

La clasificación por cultivos presentes arroja diferencias que evidencian el condicionamiento de los tiempos de espera por estos factores. El fácil acceso a la iglesia en las áreas urbanas facilitaba un bautismo temprano (18,5% el propio día y 38,0% al siguiente); aún así, se mantiene la hora del parto como principal factor explicativo del bautismo en el propio día de nacimiento y en el posterior puesto que, tanto en las áreas rurales como urbanas, la práctica totalidad de los niños bautizados el propio día de nacimiento habían nacido antes de las doce del mediodía. Las excepciones encontradas hacen referencia a las primeras horas de la tarde. Por ejemplo, en 1898, de todos los niños bautizados el propio día de nacimiento en San Pedro de Lugo, solo uno –José María Ares (1898)– había nacido después de las siete de la mañana: a las dos y cuarto de la tarde.

²³¹ AHDLU, *Seccion Civil*, Arciprestado de Castro-Bermún, Mazo 7 (1798-1831).

²³² H. SOBRADO CORREA, “Obstáculos estructurales al desarrollo de los intercambios comerciales en la Galicia de la Edad Moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 17, 2008.

²³³ -, *Manual de parrocos para la administración de los Sacramentos, y demas funciones parroquiales. Enteramente conforme al Ritual Romano mandado publicar por N. SS. P. el Sr. paulo V para su puntual observancia en toda la universal Iglesia*, cit., f. 25.

Pese a ello, las tablas reflejan un 1,0% de progenitores que rebasaron el límite en el área urbana. Esta pequeña cantidad tiene una explicación simple y diferenciada de las demás áreas. La villa de Monforte de Lemos comienza a registrar los primeros casos del distanciamiento entre nacimiento y ceremonia bautismal a finales del siglo XIX. No se trató de un aumento leve, sino que se llegó a superar el mes de espera provocando un incremento de la media general a 5,95 días. Estos casos de bautismos fuera de plazo fueron protagonizados en su mayor parte por progenitores emigrados a Monforte de Lemos de buena posición socioeconómica como, por ejemplo, don Ramón Plasencia Ruibal, Caballero de la Real Orden de Isabel la Católica. Además, eran emigrantes de largo recorrido pues procedían de distintas áreas de la Península como Valladolid, Zaragoza, Logroño, Granada o Alicante; pero también de fuera del territorio peninsular ya que tenemos progenitores naturales de Suiza, Cuba e, incluso Manila. Emigrantes, por tanto, con una tradición y costumbres bautismales bien distintas de las monfortinas²³⁴.

Tabla 7. Días de espera por áreas

	Área de cereal			Área vitícola			Área urbana		
	Nº	%	Acumul.	Nº	%	Acumul.	Nº	%	Acumul.
0	705	13,2%	13,2%	314	10,2%	10,2%	626	18,5%	18,5%
1	1510	28,3%	41,6%	742	24,2%	34,5%	1283	38,0%	56,5%
2	918	17,2%	58,8%	602	19,6%	54,1%	569	16,9%	73,4%
3	654	12,3%	71,1%	425	13,9%	68,0%	251	7,4%	80,8%
4	471	8,8%	79,9%	309	10,1%	78,0%	172	5,1%	85,9%
5	331	6,2%	86,1%	224	7,3%	85,4%	112	3,3%	89,2%
6	248	4,7%	90,8%	140	4,6%	89,9%	110	3,3%	92,5%
7	164	3,1%	93,9%	129	4,2%	94,1%	78	2,3%	94,8%
8	120	2,3%	96,1%	74	2,4%	96,5%	52	1,5%	96,3%
9 a 15	170	3,2%	99,3%	88	2,9%	99,4%	90	2,7%	99,0%
>15	36	0,7%	100,0%	18	0,6%	100,0%	34	1,0%	100,0%
Casos	5327			3065			3376		

A inicios del siglo XVIII, las principal urbe de la diócesis ya presenta medias inferiores a un día, comportamiento que ya había traspasado a las parroquias rurales contiguas como Albeiros, donde unas décadas antes se superaban los dos días de media. Sin embargo, otras áreas urbanas como Monforte de Lemos mantienen tiempos de espera próximos a los dos días; al igual que las parroquias catalogadas como semiurbanas: Chantada (2,33 días), Portomarín (3,24 días) e, incluso, Sarria (1,34).

En efecto, podemos comprobar que la tendencia al bautismo breve no tuvo como único componente el urbano ya que áreas rurales como Cartelos presentaban, en la primera mitad del siglo XIX, una media próxima a la de la capital lucense y muy inferior a otras áreas urbanas como Monforte de Lemos. Esta parroquia que, a mediados del siglo XVIII, presentaba una media de días cercana a los cuatro, estuvo en el punto de mira del obispado

²³⁴ Como ya citamos, a finales del siglo XIX, se comenzó a imponer en Europa la tendencia a retrasar los bautizos. Por ejemplo, según los datos de V. GOURDON, "Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIXe siècle", cit., pp. 21-22 sólo el 48,8% de los niños bautizados en la feligresía de La Madeleine, el 25,2% de Sainte Marguerite, o el 52,0% de Saint-Germain-l'Auxerrois fueron bautizados en sus primeros quince días de vida en la década de 1880.

lucense en la última década del siglo XVIII; la avanzada edad del párroco derivó en una revisión de los libros sacramentales que supuso la presencia en la parroquia de distintas autoridades eclesiásticas. El celo y cuidado que el nuevo párroco puso en la atención al cumplimiento de la normativa y a la enseñanza de la doctrina fue, sin lugar a dudas, la causa fundamental de la reducción de días.

Al margen de las peculiaridades del área urbana, se pueden observar pequeñas diferencias sutiles entre cada área. La zona vitícola era, sin duda, en la que se esperaba más tiempo para acudir a la iglesia ya que solían ser parroquias con un relieve más accidentado y de dificultoso tránsito. En consecuencia, al tercer día de vida llegaban bautizados el 54,1%, cifra que en las áreas de cereal ascendía al 58,8% y en las urbanas al 73,4%. El mayor retardo en bautizar en las áreas vitícolas, no se equiparaba a las zonas de cereal hasta el sexto día y a las urbanas hasta el séptimo.

Las áreas vitícolas parecen coincidir en el mantenimiento de plazos más laxos, por lo menos hasta finales del siglo. En ese momento, podemos comprobar la reducción en parroquias como A Cova (Carballedo) o Nogueira de Miño (Chantada), mientras que en otras persistían como en Quinta de Lor (Quiroga) que, pese a reducir en más de un día su media, seguía superando los tres días.

Tabla 8. Tiempo medio de espera por parroquias (s. XIX)²³⁵

Parroquia		Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Albeiros, S. Lourenzo	C	0,96	0,64	0,89
Asma, S. Salvador	C	2,41	1,17	1,20
Cartelos, S. Estevo	C	0,83	0,96	1,87
Cebreiro, Nra. Sra.	C	3,30	2,79	1,80
Chantada, Sta. Mariña	U	2,33	1,01	1,53
Cova, S. Xoán	V	2,69	2,15	0,81
Lóuzara, S. Cristovo	C	2,53	2,04	0,92
Lugo, S. Pedro	U	0,70	0,82	1,70
Nogueira de Miño, Sta. María	V	2,12	1,22	0,60
Penamaior, Sta. M ^a S. Lourenzo	C	4,11	1,38	1,40
Pino, S. Vicente	U	1,86	1,60	1,30
Portomarín, S. Nicolás	U	3,24	0,97	1,11
Quinta de Lor, Sta. María	V	3,74	3,47	2,37
Rao, Sta. María	V	2,02	1,54	1,55
Régoa, Sta. María	U	1,88	1,34	5,95
Sarria, S. Salvador	U	1,34	1,09	1,16
Tor, S. Xoán e S. Xián	C	3,18	1,72	1,39
Zanfoga, S. Martiño	C	3,02	2,49	1,21
Urbana (U), Cerealera (C), Vitícola (V)				

²³⁵ Los datos totales corresponden a más parroquias que las aquí citadas, pero no poseemos los datos de finales del siglo XIX por la demora en la entrega de libros parroquiales al respectivo Archivo Diocesano.

Como hemos dicho, una clasificación tan cerrada esconde la gran diversidad que hubo entre las parroquias que se explica con base en factores externos e internos, como los citados anteriormente, y que derivan en la existencia de plazos distintos en feligresías de perfiles semejantes. No se debe infravalorar la importancia del terreno, prueba de ello son los tiempos que mediaban en la feligresía de Santiago de Cereixedo, anexa de San Pedro de Noceda donde residía el cura y una de las parroquias más grandes del municipio de Cervantes. A mediados del siglo XVIII, se esperaba de media 7,55 días en acudir a bautizar, tiempo que se mantenía en 5,59 días un siglo después; a mediados del siglo XIX, no se bautizaba de media antes de 3,76 jornadas. La pendiente de la montaña y los múltiples riachuelos que atravesaban la zona daban lugar a caminos quebrados, que facilitaban el ascenso aunque duplicaban la distancia.

La presencia de órdenes regulares como rectoras de la vida parroquial no fue un factor decisivo en la reducción de tiempos de bautismo. Pese a que en monasterios y conventos con cura de almas se habían impuesto tempranamente las normas tridentinas relativas a la disciplina y funcionamiento interno como la obligación de llevar libros de registro, no tuvo reflejo en el comportamiento de la población. Así, parroquias como San Salvador de Asma, con un monasterio benedictino, o Penamaior, regida por un monasterio bernardino, mantenían a inicios del siglo XIX medias superiores a dos días. En oposición, San Vicente do Pino, en manos de benedictinos, estaba en pleno proceso de reducción desde los cinco días de espera media a mediados del siglo XVIII.

La situación del edificio parroquial afectó de igual modo a los tiempos de espera. A inicios del siglo XIX, en la iglesia de Santa Baia de Bolaño (Castroverde) se bautizaban los niños nacidos en la parroquia de Cellán de Calvos porque, además de ser anexa de Bolaño, les había suspendido la licencia *para celebrar el Santo Sacrificio de la misa [...] mientras no se reedificase el coro y otras varias cosas*²³⁶. Poco después, los vecinos arreglaron la Iglesia y se les permitió celebrar en ella; de una media de 1,86 días de espera se pasa a 0,85. Parecida fue la situación a inicios del siglo XIX en San Paio de Muradelle (Chantada) cuya iglesia estaba en tan mal estado que *amenaza ruina*; se esperaba casi cuatro días para ir a bautizar, cifra que se redujo a la mitad medio siglo después. Sin embargo, en esta parroquia, la personalidad del párroco fue determinante ya que varios de los que estuvieron en el cargo fueron acusados de amancebamiento, agresividad y/o no realizar su labor pastoral. Esto jugó en contra de los nacidos que esperaban más a ser bautizados por las malas relaciones con el párroco, la indisponibilidad de este para realizar los sacramentos y la tardía asimilación de la importancia del bautismo en la población por no enseñar la doctrina. A inicios del siglo XVIII, la media se situaba en los 9,96 días, evidenciando su falta de profesionalidad. Caso parecido aconteció con el párroco de San Xoán da Cova que, en el proceso criminal que se le abre en el Tribunal Eclesiástico de Lugo, los testigos afirmaron que llegó a decir que *a los de Papelle* [aldea de la parroquia] *no se los avía de administrar* [los santos sacramentos] *sino quando estuviesen en el último boceo*²³⁷. En consecuencia, debemos citar como otro factor que incidió en los tiempos de espera la relación de los feligreses con su párroco que podía ser de abierta conflictividad a causa de pleitos o inexistente a causa de su no residencia en ella.

Definitivamente, además de la correcta asimilación de la doctrina, otros factores incidieron en el tiempo que se esperaba para llevar a bautizar a un recién nacido. Caminos y extensión de la parroquia, personalidad y profesionalidad del párroco, población con costumbres distintas... causalidades múltiples con resultados igualmente diversos.

²³⁶ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Bolaño, Mazo 6 (1803-1865).

²³⁷ AHDLU, *Sección Criminal*, Mazo 8bis (1739-1789). Pleito contra don Francisco González sobre no administrar los santos sacramentos, amancebamiento y malos tratos.

3.2.3. Análisis por sexo

Es indiscutible que el sistema social del Antiguo Régimen favorecía a los hombres frente a las mujeres. La práctica hereditaria habitual en la diócesis de Lugo era la mejora que en el 71,9% recaía en un hijo²³⁸. Dado que el varón era el destinado a perpetuar el linaje y la casa, cabe preguntarse si la preferencia y desigualdad entre los sexos ya comenzaba en lo más temprano de sus vidas.

A tenor de los datos, el tiempo que se esperó para bautizar fue independiente del sexo del recién nacido. El 43,4% de los varones y el 45,2% de las mujeres fueron bautizados en los primeros días de vida. Esta leve preponderancia de mujeres bautizadas antes, se equilibraba en las jornadas siguientes, haciendo que los últimos días del plazo, así como el plazo extra y los casos que los sobrepasan tuviesen cifras prácticamente idénticas.

Tabla 9. Días de espera por sexo

Días	Varones			Mujeres		
	Nº	%	Acumul.	Nº	%	Acumul.
0	873	14,3%	14,3%	769	13,7%	13,7%
1	1766	28,8%	43,1%	1768	31,4%	45,1%
2	1097	17,9%	61,0%	990	17,6%	62,6%
3	702	11,5%	72,5%	626	11,1%	73,8%
4	473	7,8%	80,3%	472	8,4%	82,1%
5	356	5,9%	86,3%	302	5,4%	87,5%
6	274	4,5%	90,8%	220	3,9%	91,4%
7	198	3,3%	94,1%	166	3,0%	94,4%
8	127	2,1%	96,3%	112	2,0%	96,5%
9 a 15	179	3,1%	99,3%	155	2,8%	99,3%
>15	36	0,7%	100,0%	41	0,7%	100,0%

Había una tendencia leve a bautizar a los varones en el propio día de nacimiento (14,3%) frente a las mujeres (13,7%); mientras que estas últimas tenían mayores probabilidades de ser bautizadas al siguiente día (31,4% frente a 28,8%). La diferente espera por sexos se iba equilibrando a partir del tercer día (72,5% varones y 73,8% mujeres); sin embargo, el volumen de mujeres que estaban bautizadas siempre fue mayor hasta que se equiparaban plenamente al séptimo día. Se podría entrever en ello una visión de mayor fragilidad de las mujeres frente a los varones que llevaría a intentar bautizarlas más rápido por su mayor riesgo de muerte o, por el contrario, un plazo levemente más amplio para los varones como consecuencia de otro tipo de preparativos para la ceremonia que podían implicar padrinos que residían más lejos o una celebración con abundantes y buenas viandas. Sin embargo, la falta de noticias relativas a la conmemoración del bautismo en la diócesis nos obliga a tomar esta idea con cautela y atribuirla, de ser así, a aquellos grupos privilegiados²³⁹.

²³⁸ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 101. El 14,8% recaía en una hija.

²³⁹ M. TORREMOCHA HERNÁNDEZ, "Familia y paternidad en la «historia de vida» de un letrado (s. XVI-XVII)", en Gloria Franco Rubio (ed.) *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, Siníndice, Logroño, 2016, pp. 137-140. El extracto relativo a los bautizos de los hijos de don Gregorio Tovar, en el tránsito del siglo XVI al XVII, muestra que tuvo grandes celebraciones cuando nacía un varón, mientras que el nacimiento de mujeres era más intimista y familiar.

Aquellas situaciones en las que se transgredían los plazos marcados por las autoridades eclesiásticas arrojan cifras totalmente idénticas entre ambos sexos. La transgresión, por tanto, no se correspondía con una mayor celebración de los primogénitos ni por un intento de favorecer a uno. Si unos progenitores no sabían los beneficios y la importancia de bautizar en un plazo breve, no lo iban a aplicar para ninguno de sus hijos, fuese varón o mujer.

Buena parte de los casos de transgresión estaban protagonizados por las élites locales pues, dada su propensión a optar por padrinos de su misma clase social, debían esperar la llegada de los padrinos y realizar una celebración acorde a su nivel social. El ejemplo de don Clemente Cortes Osorio y Somoza y su esposa doña María Constanza de Losada, vecinos de Diomondi, explica esta opción. Los tres hijos, un varón (1704) y dos mujeres (1709 y 1713), fueron apadrinados por hombres de buena posición socioeconómica no residentes en la parroquia y todas las ceremonias se realizaron fuera de plazo – once días para el varón, diez para la primera hija y veinte para la última²⁴⁰. En áreas francesas, en la primera mitad del siglo XVIII, se ha testimoniado que familias de las élites retrasaban lo máximo posible la ceremonia del bautismo para poder organizarla conforme a su posición; retrasos que contaban con el beneplácito eclesiástico porque, previamente, se había realizado un bautismo de socorro –aún sin necesidad²⁴¹.

Otros casos respondían a otras circunstancias pero que, igualmente, eran ajenas al sexo del nacido como ocultaciones de ilegítimos o expósitos. Por ejemplo, en agosto de 1809, fue bautizada en la parroquia de San Pedro de Besteiro una expósito *que acreditaba tener ya tres semanas de edad*²⁴².

En consecuencia, debemos aseverar que, pese a las prácticas y costumbres sociales que a lo largo de la vida favorecían a un sexo frente al otro, el tiempo que se esperaba a bautizar no contribuía a ellas. Los progenitores desarrollaban una misma estrategia en cuanto a los tiempos para sus hijos, independientemente del sexo de estos. Hemos seleccionado más de un centenar de grupos de hermanos que nacen a mediados del siglo XIX, momento en el que mayor tendencia a un bautismo en corto plazo había. El 73,8% de las proles tenían tiempos de espera distintos, tanto entre las proles mixtas como en las que solo había un sexo. Por tanto, no había una pauta pactada de tiempo de espera, aún cuando la tendencia era que 60,75% de los niños se bautizaran antes de cuarenta y ocho horas. Además, aunque un varón estaba preseleccionado como heredero principal, su supervivencia hasta ejercer la jefatura de la casa no estaba garantizada²⁴³; de igual forma, su comportamiento podía causar fracturas con los padres y que estos modificasen su elección²⁴⁴. Por consiguiente, las hermanas representaban una competencia para los herederos y, al mismo tiempo, eran valiosas al poder utilizarlas en intercambios matrimoniales favorables para la familia, por lo que no hay razón aparente para que se les aplicasen condicionantes distintos en este aspecto²⁴⁵. Como hemos visto, eran

²⁴⁰ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Paio de Diomondi*, 1704-1799, f. 1v, 5 y 8.

²⁴¹ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., pp. 301-302. Los retrasos podían ser de años al bautizar, incluso, a todos los hijos en la misma ceremonia.

²⁴² ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, 1703-1851, f. 121.

²⁴³ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 100-105. El total acceso al patrimonio del hijo mejorado no tenía lugar hasta el fallecimiento del padre. Además de la mortalidad, la emigración podía desequilibrar la sucesión; valga como ejemplo la partida de defunción de Manuel López que, pese a tener tres hijos varones, era cuidado por su hija ya que «dos hijos fueron a las Indias, otro casado en Madrid y la hija casada en casa» (ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de Toubille*, cit.).

²⁴⁴ S. M. RIAL GARCÍA; O. REY CASTELAO, “Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 34, 2008, pp. 103-104. Recogen ejemplos de cambio del beneficiario de la mejora por su abandono o maltrato a los progenitores.

²⁴⁵ H. SOBRADO CORREA, “Vello e «mozos vellos»: el papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 2007, pp. 298-299. Incluso en las áreas con un modelo hereditario más favorable al varón se observa mayor preferencia de los progenitores por ser cuidados por las hijas.

múltiples los factores que podían influir: época del año, día del mes, disponibilidad del párroco, hora del parto, transcurso del parto, etc. En consecuencia, no vemos una intencionalidad de discriminación respecto a ningún género en el tiempo que se dejaba mediar entre nacimiento y bautismo.

La labor pastoral de la Iglesia favoreció que se limitasen las esperas para todos los nacidos puesto que todos eran criaturas del Señor y almas puras. Lo importante no era beneficiar en ese plano a unos hijos sobre otros, sino asegurar que no fallecía sin bautismo. La discriminación por sexo no estaba en los tiempos de espera, toda vez que este implicaba la salvación del alma en el plano celestial; el desequilibrio se establecía en las elecciones relativas al plano terrenal y material: los padrinos.

3.2.4. Días de la semana

Un último elemento que queremos analizar por su interrelación con el tiempo que se dejaba mediar entre el nacimiento y el bautismo es el día de la semana en que se bautizaba. El intento de atajar el rechazo al bautismo en el sábado de Pascua o de Pentecostés en el Concilio de Londres de 1237 indica que, aunque con variantes, existían supersticiones relativas a los días de la semana en que bautizar.²⁴⁶

La permanencia de supersticiones de este tipo estaría directamente condicionada por los plazos de bautismo que se manejaban en cada período. En consecuencia, dado que, a finales del siglo XIX la espera acostumbraba a ser inferior a cuarenta y ocho horas, consideramos que el margen de elección de un día concreto era escaso. Por contra, en los períodos en que se dejaba mediar más tiempo hasta la ceremonia, la espera podía responder a un intento de bautizar en un día concreto o de evitarlo. De hecho, el plazo de ocho días dado en las Constituciones sinodales lucenses dejaba suficiente margen a los progenitores como para escoger cualquier día de la semana, independientemente del día que había tenido lugar el nacimiento.

Comparando los días de bautismo en el período del tránsito del siglo XVII al XVIII con la etapa final del siglo XIX son visibles las diferencias. En el siglo XIX, el bautismo presenta una proporción semejante en cada día de la semana que oscilaba entre el 13,31-14,81%; sobre ellos, destaca el domingo como día de bautismo del 17,23% de los niños. Aunque leve, el mayor porcentaje que presenta el domingo evidencia pues, que había una preferencia de días dentro de los márgenes que la nueva preocupación por el alma del niño dejaba. Sobre todo, entre aquellos que pertenecían a las élites sociales como, por ejemplo, don Luis Rodríguez y doña María de Chaos, vecinos de la Ferrería de Gundriz, quienes, para su primogénito Camilo, nacido el sábado dos de noviembre, esperan hasta el siguiente sábado para bautizarlo²⁴⁷. Sin embargo, para las siguientes hijas esperan menos de 48 horas, bautizándolas en sábado –habiendo nacido el viernes- y en miércoles –nacida el martes-.

Además, la progresiva interiorización de la doctrina cristiana por parte de la población que se ha constatado supuso la asunción del domingo como día en que no se podía trabajar. Esto, ayudado por la diversificación de oficios y la industrialización –aunque apenas se pueda hablar de industrialización para el interior lucense– contribuiría a la visión del domingo como jornada libre en la que tenían lugar los ritos y fiestas familiares²⁴⁸.

²⁴⁶ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 34. En el Concilio de Londres de 1237, se intentó erradicar.

²⁴⁷ ACPLU, *Libro X de Bautismos de Santo André de Gundriz*, 1895-1919, f. 4.

²⁴⁸ V. GOURDON, “Les évolutions du baptême en France au XIXe siècle”, en Marie-France Morel (ed.) *Accueillir le nouveau-né, d'hier à aujourd'hui*, Eres, Toulouse, 2013, pp. 267-268. En los arrabales parisinos, cerca de la mitad de los bautismos tenían lugar el domingo en la segunda mitad del siglo XIX barrios obreros en los que es sólo tenían ese día libre, argumento que los eclesiásticos toleraron y respetaron.

Tabla 10. Días de la semana en que se celebraba el bautismo

	Inicios s. XVIII		Finales s. XIX	
	Nº	%	Nº	%
Lunes	576	20,48	372	14,31
Martes	269	9,56	349	13,42
Miércoles	413	14,68	350	13,46
Jueves	506	17,99	385	14,81
Viernes	209	7,43	346	13,31
Sábado	261	9,28	350	13,46
Domingo	579	20,58	448	17,23
Total	2813		2600	

En el siglo XVIII, al seguir plazos más laxos, la preferencia por determinados días estaba más clara. En esta etapa, el equilibrio entre los días era inexistente y se tendía a bautizar en tres días, que aglutinaban el 59,05% de los bautismos: lunes, jueves y domingo²⁴⁹.

Bautizar en esos días respondía a distintas causalidades. Desde luego, la preponderancia de bautismos en domingo no debe extrañar puesto que, tanto en el siglo XIX como en el XVIII, era un método para ahorrar viajes hasta el templo parroquial al aprovechar que ya debían acudir a ella para asistir a la misa dominical. Pero, sobre todo, en el domingo se garantizaba la mayor presencia de la comunidad parroquial, elemento indispensable en tanto el bautizo era una ceremonia de entrada en ella; por tanto, cuantos más feligreses presentes, mayor difusión de la entrada en la comunidad del recién nacido²⁵⁰. Aún en el siglo XX, distintos párrocos seguían abogando por la necesidad de bautizar, ya no solo en domingo, sino durante la propia misa dominical como forma de garantizar la presencia de la comunidad y fomentar el sentimiento comunitario²⁵¹.

A mayores, se debe puntualizar que el traslado del bautizado al templo parroquial podía realizarse en aquellas jornadas en las que había un desplazamiento por otras causas: ferias y mercados pudieron ser la razón para decidir llevar al bautizado al templo, ya fuese porque quedaba de paso o en el lugar de destino, ya fuese porque los padrinos acudían también a ella. La mayor parte de las ferias celebradas en la provincia de Lugo tenían lugar el domingo, lo que nos certifica que pudo tener una cierta influencia²⁵²; buena parte de ellas aparecieron a lo largo del siglo XVIII, por lo que la densidad de ferias y mercados a inicios de siglo era inferior²⁵³.

²⁴⁹ Pese a la distancia con Galicia, el área estudiada por A. VIOLIC-KOPRIVEC; N. VEKARIC, "Baptism and marriage witnesses of the Catholics of Dubrovnik (1870-71)", *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, p. 109, muestra la misma preferencia por el domingo (53,02%), que era seguido en importancia por lunes y jueves.

²⁵⁰ Además de su papel como valedores de la adhesión y pertenencia del bautizado a la comunidad, el mayor número de personas presentes garantizaba poder recurrir a múltiples testigos para avalar en un futuro que el bautismo se había celebrado. En el tránsito del siglo XVIII al XIX abundan las reclamaciones de partidas de bautismo faltosas.

²⁵¹ N. MALABRE, "Baptême et renouveau paroissial à Notre-Dame Saint-Alban (Lyon) de 1944 à 1949", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, p. 48.

²⁵² M. DEL M. LÓPEZ PÉREZ, "Ferias y mercados en Castilla al final del antiguo régimen", 2004, Universidad Complutense de Madrid, pp. 644-647. Salvo el mercado celebrado los viernes en San Pedro de Lugo, el resto de ferias y mercados tenía lugar o los domingos o una fecha concreta; por ejemplo, en la villa de Sarria el día 15 de cada mes.

²⁵³ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX", cit., p. 281.

Queremos puntualizar que pudo tener influencia, pero, desde luego, no fue la causa principal. En un análisis más puntual, percibimos como los días de feria en la villa de Chantada -el día cinco de cada mes- y en la villa de Sarria -día quince de cada mes- no hay bautizos y, de hecho, se observa una ligera concentración en el día anterior y posterior²⁵⁴. Por el contrario, la villa de Portomarín gozaba de un mercado semanal desde antiguo los domingos, día que concentraba el máximo de bautismos (22,8%) y es la única parroquia en la que el lunes presentaba una de las proporciones más bajas (9,9%).

Respecto del jueves y del lunes, el jueves se erige como el día intermedio para aquellos que no querían o no podían esperar hasta el domingo siguiente. Sin embargo, la alta proporción de niños bautizados en lunes resulta incoherente al haber sido domingo el día anterior, lo que nos obliga a considerar un porcentaje importante de padres que, pudiendo bautizar en domingo, lo rechazaron. Debemos cuestionarnos, por tanto, si fue un rechazo al domingo o si, por el contrario, el lunes tenía una simbología que nos permanece oculta y llevó a los progenitores a escogerlo.

Los investigadores que han analizado los días de bautismo han establecido un paralelismo con las jornadas religiosas y, aunque no lo consideramos el único factor causal, coincidimos con ellos. Si los cristianos del siglo XIII no querían bautizar en el sábado de Pascua por considerarlo de mal augurio, ¿por qué hemos de considerar que las comunidades del siglo XVIII eran totalmente ajenas a este tipo de supersticiones? En efecto, el viernes era el día de la Crucifixión que, por tanto, tenía un aura negativa²⁵⁵. A esto se unía la proximidad del jueves o del domingo que eran días más propicios, lo que conformaría una razón para esperar y no bautizar en dicho día²⁵⁶. El martes conserva, aún actualmente, parte de esa fama negativa y un vistazo al refranero español y gallego basta para confirmarlo²⁵⁷. Incluso, podríamos acaso vincularlo con los misterios del rosario presentes en el calendario romano español y más si tenemos en cuenta que, desde la imposición de su rezo diario en las iglesias en 1655²⁵⁸, fue la segunda advocación de cofradías más habitual en la diócesis de Lugo²⁵⁹. ¿Debemos, por tanto, ver pura coincidencia en que los denominados *misterios gozosos*, por tanto positivos, se enunciasen lunes y jueves, mientras que los *misterios dolorosos*, con una connotación negativa, los martes y viernes²⁶⁰?

²⁵⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, 1654-1721, f. 45v. La única excepción es una niña, bautizada el quince de diciembre de 1706, de la que sospechamos una cierta urgencia de bautismo dado que no se registra el nombre asignado.

²⁵⁵ V. GOURDON, "Les évolutions du baptême en France au XIXe siècle", cit., p. 268. Si consideramos que el significado de los días de la Semana Santa se proyectaban al resto del año, hallamos otro motivo de predisposición por el domingo, ya que el domingo de resurrección simboliza el renacer.

²⁵⁶ F. ZONABEND, "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", cit., pp. 658-659. En el área estudiada por Zonabend, se evitaban los bautismos en viernes.

²⁵⁷ F. VÁZQUEZ SACO Y OTROS (eds.), *Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral*, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Santiago de Compostela, 2003, p. 498. Por ejemplo, «o martes nin te cases nin embarques, nin a túa ceiba mates», «o martes, nin a túa tela urdas nin a túa filla cases». F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, Alianza, Madrid, 2006, p. 77. También el día de nacimiento estaba sujeto a estas supersticiones: nacer en domingo era buena señal, pero en martes era un mal augurio.

²⁵⁸ -, *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, Imprenta Real, Madrid, 1805 Lib. I, Tit. I. Ley XXI.

²⁵⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 354.

²⁶⁰ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruído en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, pp. 127-136.

Tabla 11. Índices de bautismo de las festividades fijas marcadas por la diócesis²⁶¹

Mes	Día	Festividad	Índice
Enero	01	Circuncisión del Señor	85
	06	Epifanía de los Reyes	85
Febrero	02	Purificación de Nuestra Señora	92
	24	San Matías Apóstol	103
Marzo	19	San José, esposo de la Virgen	118
	25	Anunciación de Nuestra Señora	82
Mayo	1	San Felipe y Santiago	164
	3	Invención de la Cruz	90
	30	San Fernando Rey de España	104
Junio	24	San Juan Bautista	82
	29	San Pedro y Pablo	82
Julio	25	Santiago Apóstol	81
	26	Santa Ana, Madre de Nuestra Señora	129
Agosto	10	San Lorenzo Mártir	203
	15	Asunción de Nuestra Señora	109
	24	San Bartolomé	109
	28	San Agustín Doctor	156
Septiembre	08	Natividad de Nuestra Señora	43
	21	San Mateo Apóstol	43
	29	Dedicación de San Miguel	43
Octubre	05	San Froilán	56
	28	San Simón y Judas Apóstoles	181
Noviembre	01	Todos los Santos	158
	30	San Andrés Apóstol	211
Diciembre	08	Concepción de Nuestra Señora	120
	21	Santo Tomé Apóstol	173
	25	Natividad del Señor	80
	26	San Esteban, primer Mártir	93
	27	San Juan Apóstol y Evangelista	40
	28	Santos Inocentes, mártires	147
	31	San Silvestre, Pontífice y Confesor	53

²⁶¹ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. II, Tit. III, Const. 1º.

Una parte de los casos de bautizos en viernes o martes podían deberse a la coincidencia con la fiesta del patrón u otra fiesta de guardar. En total, había treinta y nueve jornadas marcadas por las constituciones sinodales que podían ser utilizadas para llevar la criatura al templo parroquial y, al igual que el domingo, contar con la comunidad congregada. Los registros de siglo XVII y de inicios del XVIII utilizaron en diversas ocasiones la fiesta del día a modo de indicador cronológico que nos indican la celebración del bautismo durante o después de la misa mayor: [testigos] *y otros por ser misa mayor*²⁶²; *era día de fiesta de Santa Catalina y se abía tenido misa mayor*²⁶³.

De las fiestas mandadas guardar por las constituciones sinodales no parece extraerse un patrón de comportamiento. De las treinta y una fiestas fijas –no contabilizamos las móviles como Pascua–, dieciséis se sitúan por debajo de la media, con índices ínfimos como las fiestas de septiembre, cuando ninguna de ellas superó 43. Quince fiestas, por tanto, presentan índices superiores a la media, aunque algunas muy raspado, como San Matías Apóstol (103) o San Fernando (104). Podemos afirmar, pues, que algunas fiestas ejercieron un poder de atracción sobre los bautismos, pero otras parece que los expelían. Destacan las relativas a la Virgen María aunque, pese al auge de su devoción, las únicas festividades que muestran niveles altos fueron la Concepción y Asunción; mientras que santa Ana, su madre, presenta niveles nada desdeñables.

Por el contrario, otros santos no marcados por la diócesis parece que tuvieron más influencia. Entre los días que mayores índices presentan se encuentra el 2 de abril (San Francisco de Paula, Índ. 224) y el 22 de enero (S. Vicente de Zaragoza, Índ. 220), que, además, tuvieron repercusión en la onomástica. El día anterior a la festividad vicentina, por contra, presentaba uno de los menores índices (Índ. 37), una clara muestra de la espera de los progenitores para bautizar en el día de San Vicente. Sin embargo, entre los días que aglutinaron más bautismos también se encuentran jornadas que no podemos explicar en base a la festividad: el 18 y 22 de junio, por ejemplo, o el 23 de diciembre que, únicamente, parece deberse a un intento de no bautizar en los días relacionados con la Natividad del Señor o de San Juan Bautista.

Con todo, no dudamos que parte de estos días fueron escogidos en una estrategia de propaganda social para bautizar por su carácter festivo y comunitario. Don Manuel Correa Ulloa y Sotomayor y su esposa doña Beatriz Baltasara de Somoza y Andrade, vecinos de San Xián de Eiré, esperaron nueve días a bautizar a su primogénito Diego, haciendo coincidir la ceremonia con el día de Corpus Cristi. Como padrinos llamaron a don Gonzalo Antonio Somoza Quiroga y Andrade quien, además de dueño del Pazo de Ferreirúa y Marzán, era alguacil mayor de la Inquisición del Reino de Galicia y a doña María Ignacia Somoza, tía del bautizado. Por si no fuese suficiente, en lugar de bautizar el párroco propio, lo hizo don Francisco Daniel Somoza, abad de Cedira y Villasante, fiscal de la Reverenda Cámara y, al igual que la madrina, tío del bautizado²⁶⁴. Para el bautizo de su segunda hija, María Ignacia Cayetana, repitieron la estrategia añadiendo la cuestión onomástica como reflejo de la posición social: si el primogénito recibió un nombre tradicionalmente asimilado a las élites, la segundogénita fue la primera bautizada con un nombre de tres unidades, en una etapa que todavía no predominaban los nombres múltiples. Esta niña nació el siete de agosto y fue llevada a bautizar el quince de dicho mes, la fiesta por excelencia dedicada a la Virgen María²⁶⁵. En este caso, el bautizo tuvo lugar dentro de plazo al cumplir dicho día los ocho de

²⁶² ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 14-14v.

²⁶³ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Eiré*, 1704-1804, f. 25.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 28.

plazo que daba la Iglesia; sin embargo, dudamos profundamente que los progenitores tuviesen en mente el cumplimiento de los plazos y, más bien, encajó en los plazos de casualidad.

Si para las clases privilegiadas la elección del día formaba parte de su estrategia de representación social ante la parroquia, el resto de la población también priorizó las jornadas festivas dentro del margen del que disponían²⁶⁶. La importancia de los días festivos nos la proporciona Beatriz Savin en la declaración por la averiguación sobre la partida bautismal de su hijo. Todos los testigos coincidieron en afirmar que había sido bautizado *en la mañana del día festivo primero siguiente al de Nuestra Señora de la Anunciación, en que le consta naciera el niño [...] a presencia del declarante y muchas otras personas que estaban aguardando por la Misa del Pueblo*; pero fue Beatriz quien precisó que había sido en el *primer día festivo siguiente que al parecer fue domingo*²⁶⁷. Es decir, se priorizó que fuese un día festivo que, en este caso además, coincidió que era domingo.



²⁶⁶ A. PRESEDO GARAZO, “La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII”, *Diversarum rerum: revista de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Ourense*, vol. 9, 2014 Aunque no buscamos incidir aquí en el uso propagandístico que hizo la hidalguía y nobleza gallega del espacio de la iglesia parroquial, resulta evidente que intentaron incluir el bautismo dentro de estas estrategias.

²⁶⁷ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 10 (1546-1830). Sobre partida bautismal de Miguel Mariño, 1798.

Tabla 12. Índices diarios de bautismos a inicios del siglo XVIII²⁶⁸

Día	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sep.	Oct.	Nov.	Dic.
1	85	138	71	60	164	82	65	109	129	111	158	80
2	73	92	106	224	104	41	32	16	43	83	53	80
3	98	46	106	75	90	82	177	63	86	111	118	147
4	122	126	94	149	90	102	113	125	57	139	105	120
5	85	69	59	45	75	61	97	94	86	56	66	93
6	85	115	129	90	90	143	97	172	71	14	105	147
7	134	103	118	119	119	20	113	94	86	56	145	53
8	122	161	129	104	134	82	65	109	43	56	197	120
9	98	103	59	75	134	122	113	47	86	97	105	93
10	159	69	141	164	149	41	65	203	157	181	79	80
11	73	69	71	90	119	82	16	31	71	56	26	80
12	61	103	129	194	149	102	129	125	186	83	92	93
13	49	103	71	30	45	143	129	125	57	97	66	93
14	98	115	35	15	104	143	81	78	186	83	66	53
15	73	80	153	119	75	82	81	109	100	125	92	107
16	122	126	82	134	119	82	161	109	114	153	92	120
17	85	103	106	60	15	61	145	141	114	111	53	53
18	98	149	94	104	75	204	97	156	86	153	79	93
19	49	126	118	134	90	41	113	78	171	125	118	133
20	110	149	129	60	75	163	194	172	57	97	92	80
21	37	103	71	164	45	184	65	31	43	42	79	173
22	220	126	165	45	104	224	113	125	86	125	79	107
23	85	23	94	104	119	61	97	31	43	181	66	200
24	122	103	82	119	134	82	113	109	186	111	79	107
25	73	92	82	104	104	61	81	94	129	69	105	80
26	159	80	129	15	134	102	129	63	114	56	145	93
27	122	126	106	149	134	143	65	125	157	56	105	40
28	85	80	71	75	119	61	65	156	157	181	171	147
29	98	11	129	90	45	82	97	141	43	125	39	93
30	61		106	104	104	143	81	47	71	83	211	93
31	159		71		60		97	31		83		53
Casos	254	252	264	202	209	148	191	199	211	223	227	233

No todos los festivos tuvieron el mismo impacto ni todos los santos el mismo efecto de atracción. El conocimiento de las festividades por parte del campesinado también debe ser tenido en cuenta pues, salvo los santos más tradicionales, no los tomarían como referente a la hora de medir el tiempo.

En definitiva, no era indispensable bautizar en domingo o festivo, pero sí lo preferible. La presencia de la comunidad significaba la difusión de la noticia de la existencia y filiación del

²⁶⁸ Base: promedio mensual

recién nacido, así como del nuevo parentesco establecido. Como veremos más adelante, la verticalización de las redes creadas en el padrinazgo se acentuaron en el siglo XVII, como consecuencia de los cambios en los modelos de padrinazgo establecidos en el Concilio de Trento. Por consiguiente, el bautismo ante la comunidad, cuando los padrinos pertenecían a las élites locales, asentaba la imagen de la familia del ahijado como protegidos de dichas élites. Aunque la verticalización no era tan pronunciada a finales de siglo, la costumbre de los bautismos en dichas jornadas perduró, en tanto seguía vigente su funcionalidad de ceremonia de presentación ante la comunidad.

El objetivo de presentación en la comunidad a través del bautismo fue más evidente en las áreas urbanas pues, posiblemente, sería el único medio de garantizar que el máximo de la comunidad conociese al nuevo miembro por el alto número de habitantes y de densidad poblacional. Así, tanto en la parroquia principal de Lugo (San Pedro, 36,6%) como en la de Monforte (Régoa, 25,4%) o en la villa de Sarria (26,2%), el domingo fue el día predilecto para bautizar, seguidos a distancia por el lunes (16,8%, 19,4% y 21,4%, respectivamente). En ellas, se acentuó la escasa asistencia para bautizar en determinadas jornadas, principalmente, viernes y sábado (4,9% y 3,9% en Sarria; 3,0% y 9,9% en Lugo). En Monforte de Lemos, las parroquias urbanas principales presentaron una divergencia en este comportamiento, siendo San Vicente del Pino la que mayor similitud tuvo con las áreas urbanas antes citadas –el viernes y sábado se bautizaban el 2,9% y 8,8% niños, respectivamente–; mientras que, en Santa María da Régoa, los días que presentaron los mínimos fueron miércoles (5,5%) y martes (7,0%).

Fuera del ámbito urbano, la mayoría de las parroquias presentaron un comportamiento similar, pero menos acentuado. Salvo excepciones escasas, en todas ellas el lunes y el domingo se bautizaron, en conjunto, más del 36%. Por su parte, hay una mayor diversidad entre los días menos propicios para el bautismo ya que, mientras en unas viernes y sábado fueron los menos socorridos, en otras el martes desplazó al sábado; e, incluso, algunas como Tor, el día funesto fue el miércoles (5,9%). Concretamente el miércoles fue el día que mayor polaridad tuvo, pues en algunas parroquias osciló hasta estar entre los días más frecuentes y, en otras, al menos habitual.

Un argumento que ratifica que había una cierta predisposición por los días es que coincidan los días de bautismo preferidos en el siglo XVIII y del XIX. Es decir, había determinados días que eran los utilizados para bautizar y, aunque la Iglesia consiguió equilibrar la elección a través de la difusión de la reducción de los plazos, se mantuvieron las tendencias. De modo que podemos afirmar que la preferencia por un día en el siglo XIX era mínima, pero existente, y siempre dentro del margen de cuarenta y ocho horas que se seguía en este período. La única excepción la constituyeron aquellos casos en los que se pretendía utilizar el bautismo como instrumento publicitario de la categoría social de los progenitores y/o padrinos.

4. LOS MODELOS DE PADRINAZGO

La falta de una regulación única del sacramento bautismal en la Edad Media derivó en su adaptación en cada área a las necesidades y costumbres de la población. Cuando el Concilio de Trento pretendió uniformizar toda la práctica del orbe católico, se encontró con una amplia diversidad de modelos de padrinzago que convivían en el mismo espacio. Los modelos de padrinzago han sido sistematizados por Guido Alfani en 2009, clasificándolos en seis modelos, de los cuales cuatro fueron prohibidos por el Concilio de Trento²⁶⁹.

Los modelos de padrinzago bajo los que se bautizase cada criatura determinaban su aprendizaje religioso y la red social en la que se veía inmersa. Esta red social incluía tanto al bautizado como a sus progenitores ya que también con ellos se había creado parentesco espiritual, por tanto, era una red densa que, más que individuos, incluía a grupos familiares. Tanto es así que esta relación creó un vocabulario propio por el que distinguirse dentro de la terminología familiar: comadre y compadre, que hacen alusión específica a estar conectados por la presencia conjunta ante una pila bautismal. Al contrario que la relación padrino-ahijado, los términos de compadreo establecían una relación horizontal de igualdad, pues ambos pasaban a ser progenitores, biológicos unos y putativos los otros, del bautizado.

4.1. TIPOS DE MODELOS

Guido Alfani establece seis tipos de modelos que se diferenciaban por el número de padrinos y el equilibrio de sexos apadrinando. Esta clasificación abarca, por tanto, todas las modalidades posibles que se le presuponen al bautismo, pero deja fuera los casos en los que no había padrinos. Pese a ser una excepción normalmente derivada de la realización de un bautismo de socorro o de la muerte prematura del nacido, no deja de ser representativo del valor que el niño tenía en la red social creada: si el niño no vivía lo suficiente para crear un cierto vínculo afectivo con los padrinos, la red no garantizaba su utilidad. O, por lo menos, así lo veían los párrocos que no dejaban constancia de dicha relación, pero desconocemos el parecer de la población²⁷⁰. La propia Iglesia no mantuvo un discurso homogéneo respecto a los bautismos sin padrinos: tratadistas, como el licenciado Domingo Manero, acusaron de pecar mortalmente a los párrocos que bautizasen sin padrinos²⁷¹; en oposición, otros no consideraban a los padrinos substanciales para el bautismo por lo que su falta no tenía repercusiones y aludían a la costumbre, y no a la necesidad, como razón de su presencia²⁷².

El primer modelo propuesto por Alfani es el Modelo Puro de Padrinos Múltiples. En él participaba un alto número de padrinos con una presencia equilibrada de ambos sexos. Si predominaba claramente un sexo sobre otro, se clasifica como Modelo Asimétrico Puro de

²⁶⁹ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 42-43.

²⁷⁰ A. FINE, "Le parrain, son filleul et l'au-delà", cit., pp. 127-130. Fine constata el destacado papel que los padrinos cumplían en el entierro de sus ahijados párvulos que, por tanto, es extensible a cuando fallecían sin bautismo solemne.

²⁷¹ D. MANERO, *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confessores y penitentes*, cit., f. 20. Igual acusación para aquellos que aceptasen más padrinos de los permitidos, aunque, en este caso, lo extendía también a los progenitores.

²⁷² P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 81v; F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 79.

Padrinos Múltiples. Estos modelos eran los que mayores dispensas matrimoniales obligaban a solicitar por el alto número de implicados. Fueron, por lo tanto, los objetivos principales a extinguir por parte de las jerarquías eclesiásticas. Además de las críticas luteranas, la propia Iglesia no tenía en alta estima a estos modelos, pues consideraba que, al escoger a tantas personas, se estaban primando los lazos sociales frente a los religiosos. Es decir, acusaba a los progenitores de tratar de ampliar su red social lo máximo posible en lugar de priorizar padrinos que sirviesen de modelos de vida piadosa y ejemplar a sus ahijados. Estos modelos imperaban en diferentes áreas italianas antes del Concilio de Trento, así como en distintos puntos de Europa²⁷³. Respecto a la península, no parecen haber sido modelos predominantes, salvo en áreas puntuales del sur²⁷⁴; aunque no se puede descartar su presencia con anterioridad, a tenor de las normativas reduccionistas impuestas en distintas diócesis peninsulares en el siglo XV²⁷⁵.

Tabla 13. Clasificación de los modelos de padrinzago²⁷⁶

		Presencia equilibrada de ambos sexos	Predominio de un sexo
Nº Padrinos	Ilimitado	Modelo puro de padrinos múltiples	Modelo Asimétrico Puro de padrinos múltiples
	Limitado	Modelo Padrinos múltiples	Modelo Asimétrico de Padrinos múltiples
		Modelo puro de padrinos simples (Mod. de Pareja)	Modelo de Padrino Simple/Único (Mod. Individual)

El tercer modelo, Padrinos Múltiples Limitado, se distingue del anterior en la existencia de un tope máximo de padrinos, la misma diferencia que presenta el modelo asimétrico. Había varios padrinos de cada sexo, pero en un número más moderado y prudente. Dentro de estos modelos, había modelos con denominaciones específicas como el modelo dual –dos padrinos y dos madrinas– o el ternario –dos padrinos y una madrina o dos madrinas y un padrino–. Estos modelos parecen ser, dentro de los prohibidos por el Concilio de Trento, los que contaban con una mayor presencia en la península²⁷⁷.

Los dos últimos modelos fueron los únicos permitidos tras el Concilio de Trento: modelo de padrinos simples –de pareja– y modelo asimétrico de padrino simple–individual–. En opinión de la Iglesia, estos modelos permitían eliminar lo que consideraban negativo del padrinzago pues, por un lado, reducían al mínimo posible los parentescos espirituales creados y, por otro lado, consideraban que la elección sería más reflexiva y basada más en criterios

²⁷³ G. ALFANI, “Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle”, cit., p. 22. El autor señala las áreas de Bellano, Ivrea, Turin, Azeglio y Voghera como aquellas en las que los padrinos eran numerosos, llegando a casos de veinte personas. D. DOBLANOVIC; M. MOGOROVIC CRLJENKO, “Godparents and marriage witnesses in Istria from the fifteenth to the seventeenth century”, *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, pp. 11-16.

²⁷⁴ F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia”, en Agustín Redondo (ed.) *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988, p. 42. La diócesis de Murcia permite, hasta mediados del siglo XV, que se mantenga la costumbre de tener entre cuatro y cinco padrinos de cada sexo.

²⁷⁵ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Padrinzago bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna”, 2017, Universidad de Cantabria, p. 88.

²⁷⁶ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 42-43.

²⁷⁷ J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinzago y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, en *XIV Coloquio de historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, p. 954. En el 30% de los bautismos analizados por los autores, estaban presentes entre tres y siete padrinos.

religiosos que sociales. Pero también a la inversa, al no haber más padrinos, el lazo con el ahijado sería más fuerte, estrecho y personal y, además, se responsabilizarían más de la educación religiosa del bautizado, en lugar de escudarse en que era una tarea colectiva de todos los padrinos.

La coexistencia de estos modelos refleja que no solo se adaptaban a las características sociodemográficas de cada área, sino también a las necesidades de cada familia. Así, el uso de cada uno de ellos estaba plenamente relacionado e integrado en las estrategias familiares que buscaban garantizar la supervivencia y reproducción social. Por consiguiente, los cambios impuestos en el Concilio de Trento implicaron más que cuestiones religiosas, puesto que chocaban directamente con las pautas y costumbres sociales al obligar a la población a modificar el método de inserción social del recién nacido. En otras palabras, el bautismo fue otro mecanismo más a través del cual la Iglesia consiguió modificar las prácticas de sociabilidad, como consecuencia del uso no puramente religioso que la población le daba. Como resultado, la oposición de la población y de parte del clero parroquial se hizo patente allí donde predominaban los modelos múltiples²⁷⁸. Esto prueba, a su vez, el valor que la población le daba pues no habría resistencia sino tuviese utilidad.

La no conservación de las constituciones sinodales de Lugo anteriores al Concilio de Trento imposibilita acceder a una buena fuente de información sobre las prácticas, pues el número de padrinos que impusieran estaría en consonancia con las tendencias habituales, dirigidas únicamente a limitar y erradicar los excesos. Los datos existentes para el período pretridentino en otras áreas de la monarquía hispánica confirman la diversidad de prácticas: mientras en Galicia parece predominar el modelo de pareja, en Cantabria parece que predominaba el modelo dual y, en Canarias, modelos múltiples de hasta seis padrinos²⁷⁹. Se puede deducir, por tanto, que la diversidad era la norma, al igual que ha demostrado Guido Alfani para Italia²⁸⁰.

4.2. LOS MODELOS EN LA DIÓCESIS DE LUGO

En la diócesis de Lugo hallamos ejemplos de la mayoría de estos modelos. Para todo el período estudiado, el modelo de pareja (80,35%) fue el imperante durante todo el Antiguo Régimen. Tras él, el modelo individual estuvo presente en un importante número de bautismos (19,06%), pero no llegó a alcanzar el predominio pretendido por la Iglesia. En un 0,45% de los bautismos no consta padrino alguno y, en un reducido 0,14%, se optó por modelos múltiples.

²⁷⁸ G. ALFANI, "La Iglesia y el padrino: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)", cit., pp. 92-93. Se trataba también de una cuestión de identidad puesto que cada comunidad defendía sus usos y costumbres que consideraban parte de aquello que las diferenciaba de otras.

²⁷⁹ J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, "Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI", cit., pp. 954-959; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Igüña durante el s. XVII", cit., p. 5.

²⁸⁰ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 43-49.

Tabla 14. Modelos de padrinazgo en la diócesis de Lugo

	Nº	%
Modelo de Pareja	14150	80,50
Modelo Individual	3323	18,90
Modelo Ternario	18	0,10
Modelo Dual	1	0,01
Modelo Asimétrico Limitado	5	0,03
Sin Padrinos	80	0,46

Estos modelos no permanecieron estáticos sino que su utilización osciló a lo largo del tiempo en función de las necesidades de la población, que adaptó los modelos permitidos a sus contextos sociodemográficos. En consecuencia, no solo se pueden percibir cambios temporales, sino que las características de cada área estuvieron directamente relacionadas con el modelo utilizado, llegando en algunas de ellas a hacer tambalear el predominio del modelo de pareja.

Los escasos datos que se conservan de la diócesis de Lugo para antes del Concilio de Trento evidencian la práctica mayoritaria del modelo de pareja (94,44%). Una minoría de progenitores optaba por el modelo ternario (3,59%); de este modelo, registramos una mayor tendencia a que el sexo representado doblemente fuesen las mujeres (2,29%) frente a los varones (1,31%). Una escasa porción de los progenitores optó por el modelo dual (0,33%) y, en igual proporción, optaron quienes escogieron a un varón como único compadre (0,33%).

Tras el Concilio y la normativa impuesta, los modelos múltiples fueron utilizados de forma esporádica por la población. Aunque nunca dejaron de ser una excepción, evidencian que se desconocía la normativa y que, el abandono de esas prácticas había sido consecuencia, o bien de la no existencia previamente, o bien de la insistencia de las jerarquías eclesiásticas²⁸¹. Nos inclinamos a considerar que en la diócesis de Lugo tuvo lugar la primera opción –escaso peso de dichos modelos antes del Concilio–, puesto que no se observa una resistencia al abandono como sí hubo en otras áreas²⁸². Aun así, no podemos dejar de sospechar que situaciones en las que los progenitores quisieron tener más compadres fuesen reprimidas por los clérigos sin dejar constancia escrita de ello, aunque dudamos de un seguimiento de la disciplina tan férrea y estricta por parte del clero lucense anterior al siglo XIX²⁸³.

²⁸¹ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “La evolución del padrinazgo en la España cantábrica (siglos XVII-XVIII)”, en Félix Labrador Arroyo (ed.) *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas de investigación en Historia Moderna*, Cinca, Madrid, 2015, p. 1260. Defiende que la rápida adopción de la normativa tridentina se debió a que la tarea pastoral estaba adelantada y predominaban los modelos que después se impusieron en Trento; nos adscribimos a la afirmación de la rápida adopción por ser los modelos imperantes previos al Concilio, pero no podemos respaldar lo relativo a la tarea pastoral dado el descuido y escasa atención de los obispos de Lugo que usaban la diócesis como sede de paso.

²⁸² G. ALFANI, “Godparenthood and the Council of Trent: crisis and transformation of a social institution (Italy, XV-XVIIth centuries)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 18, 2009, pp. 59-61. Distintas áreas italianas trataron de mantener modelos múltiples, pero la Iglesia consiguió erradicarlos antes de finales del siglo XVI. C. BERTEAU; V. GOURDON; I. ROBIN-ROMERO, “Godparenthood: driving local solidarity in Northern France in the Early Modern Era. The example of Aubervilliers families in the sixteenth–eighteenth centuries”, *History of the Family*, vol. 17, 4, 2012, p. 459. En esta parroquia francesa, el modelo ternario se mantuvo casi como único modelo hasta entrado el siglo XVII.

²⁸³ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. I. Galicia, p. 509. El Sínodo de Diego de Avellaneda (Tui, 1528) establecía que el clérigo preguntase quiénes serían los padrinos en la puerta y que si eran más de tres escogiesen los padres o el clérigo a tres personas. Consideramos que este tipo de situaciones no dejarían huella en la documentación, ya que el Concilio de Trento impulsó que se anotase el nombre de los padrinos y no este tipo de circunstancias entorno al bautismo. Como reconocen C. BERTEAU; V. GOURDON; I. ROBIN, “Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l’application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)”, *Obradoiro de*

La mitad de los casos de modelos prohibidos se concentraron en el período pretridentino por lo que, en la práctica no estaban prohibidos. Del resto, tres casos se enmarcaron en el período que medió entre la celebración del Concilio y la publicación de las Constituciones Sinodales de don Diego de Vela (1632). A mediados de siglo XVII, constan dos casos –ambos del modelo ternario–, cifra que asciende a cinco (0,19%) a inicios del siglo XVIII. Estos modelos desaparecen hasta que, en los años centrales del siglo XIX, se produjo un caso suelto de modelo asimétrico de padrinos múltiples, protagonizado por dos varones, y, a finales de siglo, otro caso de modelo ternario. Este goteo fue consecuencia de la relajación de la atención sobre estos modelos una vez que se habían erradicado los padrinazgos múltiples y se consideraba desaparecida la amenaza; por ende, aumentó la ignorancia normativa en este aspecto que derivó en una práctica más laxa permitiendo que se apadrinase bajo modelos prohibidos. Es decir, la fuerza de la costumbre hizo olvidar la existencia de una normativa clara y específica prohibiendo los padrinazgos múltiples. Ello se ratifica al constatar que estos modelos se emplearon repartidos a lo largo de toda la diócesis lucense, salvo una ligera concentración de casos en la parroquia de San Salvador de Asma (Chantada) entre 1583-84²⁸⁴. Fueron en su mayoría casos aislados que, más que una resistencia, representaron el desconocimiento de las nuevas normas.

E, incluso, algunos tenían una explicación totalmente ajena a la desobediencia o resistencia a la normas. Por ejemplo, en 1659, fue bautizado Sebastián en la feligresía de Santa María de San Lourenzo de Penamaior con un padrino y dos madrinas, Inés de Armada y Catalina Vilela²⁸⁵. La presencia de ambas se debió a que Sebastián recibió agua de socorro al nacer en casa, donde su tía paterna Inés actuó como madrina; sin embargo, la intención debía ser que la madrina fuese Catalina por lo que, en el bautizo en la iglesia, fue incorporada al elenco de padrinos.

Otra explicación está vinculada a lo escueto de las partidas bautismales de los primeros registros. Los gemelos Inés y Amaro fueron bautizados en 1568 y anotados en la misma partida en la que se puede leer *fueron padrinos Bastián Pérez, çapatero, Catalina Fernández, mujer de Juan Jurdo tendero y Leonor Vázquez*²⁸⁶. O bien se bautizó bajo un modelo múltiple o bien la redacción de la partida no permite inferir quién apadrinó a quién.

Por el contrario, otros parecen tratarse de intentos conscientes de sobresalir. El matrimonio compuesto por don Juan de Somoça y doña Rosa Boado, vecinos de san Xoán de Tor, tuvo dos hijos: Pedro Jorge Diego (1702) fue apadrinado por don Jorge Boado y por el licenciado Vicente Carril, capellán del señor de Tor, y Joseph Lorenzo (1703) tuvo por padrino al mismo licenciado Vicente Carril junto con Joseph Lorenzo Troncoso, capellán de las madres descalzas de Monforte de Lemos²⁸⁷. En este caso, la connivencia eclesiástica jugó a favor de este matrimonio que, optando por eclesiásticos, pudo bautizar a sus hijos bajo un modelo no permitido.

Estos modelos no constituyeron un porcentaje significativo tras el Concilio de Trento, por tanto, los modelos habituales se repartieron entre el modelo de pareja y el individual. Cada uno tuvo una periodización distinta, así como un uso diferenciado.

Historia Moderna, vol. 19, 2010, pp. 295-296, fueron los párrocos quienes pasaron de registrar a los segundos padrinos como testigos o asistentes, lo cual no significa que en la práctica no fuesen también considerados padrinos por el bautizado.

²⁸⁴ La concentración se debe al capellán del prior, Rodríguez Carballido, que oficia seis bautismos de un total de catorce bajo un modelo prohibido. Este caso, evidencia del desconocimiento de la nueva doctrina tridentina, nos hace sospechar que en la inexistencia de más casos de modelos múltiples, en el período que medió hasta la publicación de las Constituciones Sinodales, pudo jugar un papel importante la labor de párrocos.

²⁸⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, 1566-1680 f. 120.

²⁸⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de Santa Mariña de Chantada*, 1567-1683 f. 2v.

²⁸⁷ ACPLU, *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán e San Xián de Tor*, 1680-1710, f. 12-12v.

4.3. EVOLUCIÓN DE LOS MODELOS DE PADRINAZGO

Tras la limitación de los modelos, la población optó de forma mayoritaria por el modelo que le permitía establecer un mayor número de redes y que, además, era el más frecuente: el modelo de pareja; pese a que el modelo que la Iglesia consideraba ideal era otro –el modelo individual–. En el tránsito del siglo XVI al XVII, el modelo de pareja rozaba el 100%; sin embargo, este predominio absoluto fue decayendo progresivamente. La primera mitad del siglo XVIII es el marco en el que se produjo la primera gran caída de este modelo que pasó de ser utilizado en el 91,44% de los bautismos al 78,71%. Aunque no de forma tan brusca, siguió perdiendo protagonismo debido a la introducción paulatina de la mujer en el modelo individual en los siguientes períodos.

Tabla 15. Evolución de los modelos de padrinazgo (%)

	Mediados s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mediados s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mediados s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Mod. Pareja	94,44%	98,16%	99,05%	91,45%	78,71%	69,99%	64,19%	79,70%
Mod. Individual	0,33%	0,97%	0,53%	8,19%	20,73%	29,25%	35,35%	19,99%
Femenino	0,00%	0,19%	0,21%	0,14%	0,60%	7,37%	17,16%	11,31%
Masculino	0,33%	0,77%	0,32%	8,05%	20,13%	21,88%	18,18%	8,68%
Otros*	5,23%	0,87%	0,42%	0,35%	0,57%	0,76%	0,46%	0,31%
Casos	306	1035	1901	2819	2827	3026	3047	2616
* Sin padrinos y modelos múltiples								

El primer caso que tenemos documentado de padrino individual tuvo lugar en 1590 en la feligresía de Asma. Juan de Balvís, padrino habitual de la parroquia, apadrinó en solitario a Pedro, hijo de Alonso Lorenzo e Inés de Andemil²⁸⁸. Tras este bautismo anecdótico, no volvemos a tener constancia de su empleo en un bautismo hasta casi dos décadas después, cuando en 1604 y 1606, el matrimonio compuesto por Juan Varela de Aguiar e Inés López de Ribadeneira hizo uso de este modelo para bautizar a sus hijos Juan y Jacob en la parroquia de Muradelle. En esta misma época, está constatado el uso de este modelo en distintas áreas de forma anecdótica, como Santiago de Compostela o el valle de Iguña (Cantabria)²⁸⁹; por el contrario, en otras era un modelo con una fuerte implantación como en Telde (Canarias)²⁹⁰. En la década siguiente, distintos canónigos y eclesiásticos lucenses comenzaron a emplear este modelo al actuar de padrinos atendiendo a las recomendaciones de la Iglesia, lo que supuso el impulso definitivo de este modelo.

El clero fue el principal promovedor del modelo individual, ya fuese desde detrás del púlpito, ya fuese ante la pila bautismal: a mediados del siglo XVII, el 20% de los varones que apadrinaban en solitario eran eclesiásticos. Una vez que el modelo penetró en la cultura popular, la participación de este sector se atenuó paralelamente a su progresiva desaparición

²⁸⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 22.

²⁸⁹ O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 205. A inicios del siglo XVII era el modelo del 1-2% de los bautismos. Por su parte, en el valle cántabro, el modelo individual fue empleado en tres casos en la primera mitad del siglo XVII. H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, cit.

²⁹⁰ J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, cit., p. 954. En el siglo XVI se bautizó bajo dicho modelo al 11,2%.

en el padrino. Aun así, se mantuvo como un modelo importante para el contingente eclesiástico por la independencia y separación del sector femenino que les permitía, de tal forma que, a inicios del siglo XIX, el 37% de los eclesiásticos apadrinaban individualmente.

Por consiguiente, el modelo individual comenzó a ganar espacio de la mano la jerarquía eclesiástica que encontró en los sectores de la nobleza e hidalguía su mejor baza para aplicarlo. A inicios del siglo XVIII, el 9,62% de los padrinos de la nobleza era bajo este modelo, cifra que ascendió al 23,42 % a inicios del siglo XIX, mientras que entre el resto de la población no representaba más del 15,91% en ese período.

Pero, además del papel impulsor del clero que postulaba este modelo como el ideal, también es preciso observar los aportes e influencias externas. Basilico, en su estudio sobre Teramo (Italia), arroja cifras del modelo individual que se aproximan al 100% a inicios del siglo XVI²⁹¹. En esta ciudad, perteneciente al Virreinato de Nápoles, estaban destinados soldados españoles que no pueden ser desechados como vía de penetración de este modelo en el territorio de la península. Más aún, el cargo de virrey de Nápoles fue ocupado sucesivamente por varios condes de Lemos en el tránsito del siglo XVI al XVII, trasladándose allí con su familia y su séquito. Esto nos induce a considerar que pudieron ejercer un papel importante no como vía de introducción del modelo individual, que atribuimos más a la Iglesia, sino de valorización y difusión. De forma semejante, atendiendo al predominio absoluto del modelo de padrino individual masculino que muestran los datos de Ciudad Rodrigo, no podemos descartar a la emigración estacional a Castilla como factor de introducción y difusión de este modelo²⁹². En esta área castellana, el modelo individual masculino presentó tasas de participación que rozaban el 100% durante toda la primera mitad del siglo XVIII y buena parte de la segunda. Coincide este momento con los períodos de emigración a Castilla desde Lugo y con el auge del modelo individual.

En una primera fase de difusión de este modelo, estuvo copado por el sector masculino porque fue impulsado por eclesiásticos; pero, pronto se incorporó la mujer a este modelo y llegó desbancar al sector masculino como padrinos individuales (11,29% de mujeres frente a 8,65% de varones a finales del siglo XIX)²⁹³. El alcance de este incremento radicó en las situaciones en las que se optó por este modelo pues, al contrario que el modelo masculino que fue impulsado por la élite eclesiástica y familias pudientes, el femenino estuvo más vinculado a situaciones marginales como la ilegitimidad o exposición²⁹⁴. Desde los años finales del siglo XVIII hasta los años centrales del siglo siguiente, las tasas de ilegitimidad en la diócesis de Lugo se situaron en cotas elevadas que llegaron a superar el 20% y las entradas de expósitos en las inclusas se duplicaron²⁹⁵. Sin embargo, no queremos focalizar el modelo femenino en

²⁹¹ A. BASILICO, "La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l'époque moderne", en Guido Alfani, Vincent Gourdon, Isabelle Robin (eds.) *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015, pp. 27-37.

²⁹² P. RUBIO VELASCO, "La naturaleza del padrino en la comarca de Ciudad Rodrigo (Salamanca) a lo largo del siglo XVIII", cit., pp. 267-271. Según sus datos, solo en algunas parroquias a finales del siglo XVIII hubo espacio para la participación de parejas y de mujeres en solitario.

²⁹³ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 205; B. CASTRO DÍAZ, "Familia, apadrinamiento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)", *Cátedra: revista eumesa de estudos*, 18, 2011, p. 429. Semejante acontece en el occidente gallego, donde las madrinas adquirieron notoriedad en solitario desde inicios del siglo XIX.

²⁹⁴ A. BASILICO, "La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l'époque moderne", cit., pp. 27-28. Sus datos muestran un escaso peso del modelo individual femenino entre los niños legítimos, tendencia que cambia a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

²⁹⁵ I. DUBERT GARCÍA, "Mecanismos asistenciales y mortalidad infantil en la Galicia del interior: el Hospital de San Pablo de Mondoñedo de 1780 a 1850", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 1, 1988, p. 204; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 260; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 147.

estas situaciones pues sería reducir su papel y considerarlas como madrinas por falta de otras oportunidades. Las mujeres ejercieron como madrinas de forma individual en multitud de circunstancias, pero porque su propia condición femenina propiciaba que estuviesen más próximas que los varones de situaciones marginales, como la ilegitimidad que creaba una solidaridad mutua entre mujeres que se veían en la misma situación –situación en la que no estaba ningún varón– o la situación de privación de libertad cuando acaece el parto: María Josefa Arias *arrestada en la cárcel pública* dio a luz una niña, Antonia (1851), cuya madrina fue Antonia Veiga, *también arrestada*²⁹⁶. En otros casos, el contacto con la marginalidad respondía a un esquema económico en el que las mujeres ejercían el oficio de amas de cría o conductoras de niños a la inclusa y actuaban como madrinas *de trámite*²⁹⁷.

Si al optar por el modelo individual se elegía a un varón por su mayor penetración en el plano social y laboral, el auge de la mujer en dicho modelo debe responder al mismo esquema. No podemos evitar establecer una conexión con el auge de la protoindustrialización en Galicia que se vivió en la segunda mitad del siglo XVIII²⁹⁸. Estas actividades fueron los trabajos que mejor visibilizaron la capacidad de la mujer de obtener ingresos económicos y, por ende, las relaciones laborales de las mujeres aumentaban, así como las sociales²⁹⁹. El efecto de esta actividad en el incremento de poder de las mujeres, tanto en la familia como la comunidad, no es nuevo sino que ya ha sido planteado en la década de los 90; y, aunque ciertos autores dudan de ello porque el individuo no accedía al control de los recursos, no dudamos del efecto social que tuvo³⁰⁰. El bautismo fue el mejor marco para que la mujer actuase de forma independiente ya que no era un espacio social tan abierto como podían ser otros –tabernas ferias...–, pero le permitía establecer una red social sin ver cuestionada la opinión pública sobre su persona y/o honorabilidad. Pero, si la protoindustrialización fue el impulso, su mantenimiento, estuvo más relacionado con la privatización del bautismo y el repliegue de la familia sobre sí misma que se vive en el siglo XIX. Esto conllevó el aumento de la elección de padrinos entre la parentela sanguínea y sus cónyuges; dadas las características demográficas lucenses, la posibilidad de optar por mujeres sin pareja, viudas –abuelas– o solteras –tías o hermanas–, no eran escasas, lo que no fue objeción para que fuesen madrinas en solitario.

Las causas del auge del modelo femenino individual no explican por sí solas el incremento de la tendencia a modelos individuales que se vive desde mediados del siglo XVIII. La omisión voluntaria de una red social no parecía tener beneficios parejos que expliquen el auge de este modelo, por tanto no parece tanto una decisión interna como externa. Vincent Gourdon cita que, en el área francesa, en la segunda mitad del siglo XIX, el padrinazgo había pasado a ser algo a evitar, *une corvée déségréable* en palabras de Pierre Boitard³⁰¹. No consideramos que en la diócesis lucense el padrinazgo pasase a tener tal

²⁹⁶ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1823-1852, f. 156v.

²⁹⁷ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, cit., p. 216. Los padrinazgos de los expósitos que entraban en la inclusa respondían a este esquema, pero también participaron hombres que cuya presencia se debía a que eran los administradores de la institución.

²⁹⁸ X. C. BADIA, “Clases Sociales, estructuras agrarias e industria rural domestica en la galicia del siglo XVIII”, *Revista de Historia Económica - Journal of Iberian and Latin American Economic History*, vol. 2, 3, 1984, p. 45. En la segunda mitad del siglo XVIII se multiplican los tejedores y telares en Galicia.

²⁹⁹ O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., p. 127. Esta actividad llegó a recibir atención positiva de Rodríguez de Campomanes.

³⁰⁰ G. L. GULLICKSON, “Amor y poder en la familia protoindustrial”, en *Mercados y manufacturas en Europa*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 186-188. Aunque el autor cuestiona los beneficios sociales de las mujeres a causa de la protoindustrialización, lo hace desde la perspectiva de la posición social que ocupaban; nuestra hipótesis no rebate la posición social en sí, sino la capacidad de actuar de forma independiente de un varón de las mujeres.

³⁰¹ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, Perrin, Francia, 2001, pp. 293-294. Extracto de una nota de Pierre Boitard de 1852.

consideración negativa, puesto que el padrinazgo seguía manteniendo su funcionalidad de cohesión de la comunidad rural. Sin embargo, sí vemos factible un pensamiento semejante referido a las proles amplias.

Los estudios de demografía del área lucense han señalado un aumento del número medio de hijos desde finales del siglo XVIII³⁰². Si las pautas de selección de padrinos formaban parte del bagaje cultural de la población, para estos niños no había pautas preseleccionadas lo que obligaba a los progenitores a salirse del marco tradicional. Estos niños que no estaban destinados a ser el principal heredero ni a obtener matrimonios ventajosos podían provocar ese sentimiento de rechazo plasmado por Boitard, obligando a los progenitores a darse por satisfechos con un solo padrino. Además, por la misma razón, no necesitaban una red social tan densa puesto que se mantendrían en el hogar paterno bajo la autoridad del padre y, después, del hermano vinculeiro³⁰³. Es más, aunque profundizaremos en ello en otro capítulo, estos niños fueron apadrinados por sus hermanos mayores en una estrategia de reforzamiento de la relación y autoridad entre dos hermanos destinados a convivir.

Esta hipótesis se ve reforzada por la tasa de variación de los modelos elegidos para los hijos. Durante el siglo XVII, más de 97% de los progenitores optaban para sus hijos por el mismo modelo. Esta cifra descendió al 86,0% a inicios del siglo XVIII, acentuándose a finales de siglo cuando, únicamente, el 61,4% mantenía el mismo modelo para toda la prole. Las cifras del siglo XIX aumentan ligeramente hasta llegar al 72,8%. Coincidiendo, por tanto, con el período de incremento del número medio de hijos. Estas cifras son ligeramente superiores si consideramos que, al cambiar el sexo del padrino individual, no se está optando por otro modelo³⁰⁴.

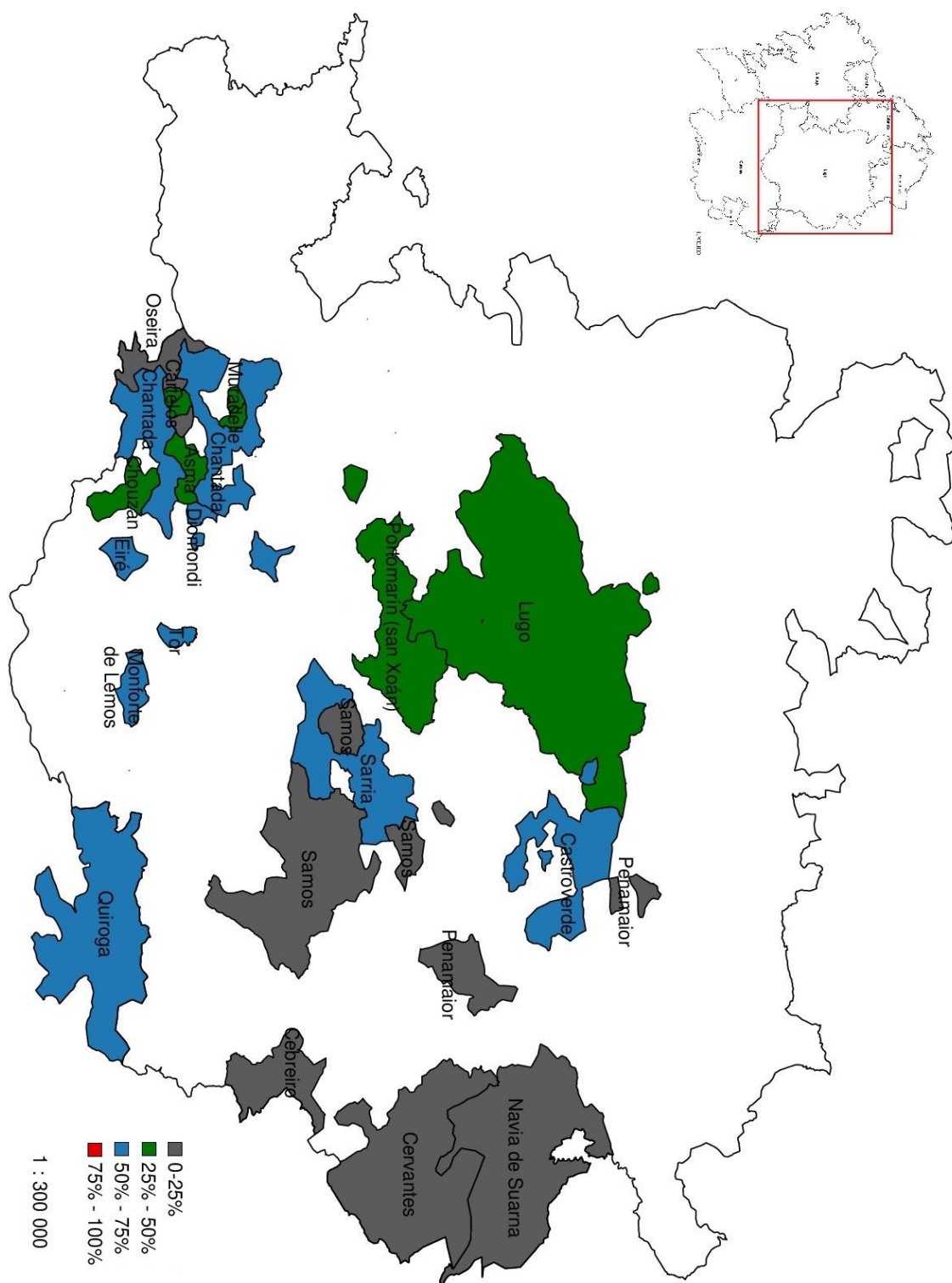
Ciertas áreas permanecieron ajenas al fenómeno de los modelos individuales, incluso, a mediados del siglo XIX: Penamaior (2%), Zanfoga (5%) o Cebreiro (4%). A tenor de los datos, podemos apuntar a un mantenimiento del modelo de pareja en el área sudoriental de la diócesis. Aunque algunas parroquias del área muestran tasas superiores a estas, todas ellas se mantienen por debajo del 20%; frente al resto de la diócesis en las que el modelo individual representó más de la mitad de los padrinazgos (Diomondi, 68%; Pino, 59%; Sarria, 59%; Quinta de Lor, 52%).

En la segunda mitad del siglo XIX, la situación cambió completamente rompiendo la tendencia que se venía manteniendo desde más de dos siglos antes. Se produjo una recuperación del modelo de pareja en detrimento de los modelos en solitario; fenómeno que afectó a buena parte del territorio –aunque con diferente intensidad–, incluso a aquellas áreas en las que el modelo individual había conseguido imponerse. Es más, las áreas donde el modelo individual había alcanzado cotas altas fueron en las que se produjo un cambio más drástico. En San Vicente del Pino, el modelo individual pasó del 59% al 14% –consecuencia directa del cese de exposiciones de niños en la segunda mitad del siglo–, en Nogueira de Miño del 59% al 33%, en Albeiros se rebajó del 30% al 12%. Por el contrario, en las áreas en las que se mantuvo el modelo de pareja apenas varió el peso de cada modelo o, incluso, hubo un cierto repunte del modelo individual. En Penamaior, el modelo de Padrino Único fue empleado en el 16% de los bautismos de la segunda mitad del siglo, cuando en los años centrales había sido el 2%; en Santa María a Real de Cebreiro ascendió del 4% al 9%.

³⁰² H. SOBRADO CORREA, “Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfico en las tierras lucenses, 1750-1860”, cit., pp. 10-11.

³⁰³ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 123-124. El vinculeiro, también llamado heredero o mejorado, era el hijo que recibía la mejora de sus padres y se mantenía en el hogar familiar creando una familia y perpetuando la casa; normalmente era el primogénito varón.

³⁰⁴ En la sistematización de modelos de Guido Alfani se clasifican bajo el mismo epígrafe, pero desconocemos si la población los percibía como el mismo modelo.



Mapa 2. Importancia del modelo de padrinzago individual a mediados del siglo XIX

Cabe preguntarse cuáles fueron los factores que determinaron el mayor o menor peso de cada modelo en cada área. Normalmente, las innovaciones culturales seguían la dirección de urbano a rural; sin embargo, en lo tocante a los modelos de padrino no podemos aseverar esto³⁰⁵. Tanto en la ciudad de Lugo como de Monforte de Lemos se mantuvo el modelo de pareja como el más habitual: en Lugo se usó en el 61% a inicios del siglo XIX y en el 88% a finales; por su parte, la parroquia de A Régoa –la principal de la villa de Lemos–, a mediados de siglo, el modelo de pareja alcanzó su mínimo con el 54%, pero a finales ya ascendió al 88%. La razón por la que no fue un cambio iniciado en la ciudad y, posteriormente, copiado en las áreas rurales es que no se trató de una moda; no fue una tendencia por gusto o mentalidad como había sido, por ejemplo, los días de espera antes del bautismo; sino que, los modelos de padrino tenían una utilidad y, por ende, se modificaban cuando el contexto cambiaba y se creaba una utilidad distinta.

Tabla 16. Evolución de los modelos de padrino por parroquias (s. XIX)

	Inicios s. XIX				Mediados s. XIX				Finales s. XIX			
	Mod. Pareja		Mod. Individual		Mod. Pareja		Mod. Individual		Mod. Pareja		Mod. Individual	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
A Cova, S. Xoán	75	74	26	26	68	68	32	32	77	75	25	24
Albeiros, S. Lourenzo	87	86	14	14	71	70	30	30	177	88	24	12
Asma, S. Salvador	81	76	25	24	58	57	44	43	75	74	26	25
Cartelos, S. Estevo	86	83	18	17	66	63	35	34	64	63	37	37
Cebreiro, Nra. Sra.	109	98	2	2	149	96	6	4	138	91	14	9
Chantada, Sta. Mariña	97	65	50	33	86	55	69	45	162	78	45	22
Lóuzara, S. Cristovo	105	98	2	2	146	95	7	5	200	98	5	2
Lugo, S. Pedro	123	61	79	39	146	73	55	27	176	88	24	12
Nogueira de Miño, Sta. María	95	63	56	37	41	41	59	59	109	66	54	33
Penamaior, Sta. M ^a de S. Lourenzo	86	86	13	13	98	98	2	2	82	82	16	16
Pino, S. Vicente	60	58	43	42	41	41	60	59	87	86	14	14
Portomarín, S. Nicolás	65	64	36	36	64	62	39	38	65	63	38	37
Quinta de Lor, Sta. María	98	65	36	24	68	45	79	52	98	64	55	36
Rao, Sta. María	81	78	23	22	122	81	28	19	130	86	21	14
Régoa, Sta. María	142	71	59	29	109	54	92	46	179	88	25	12
Sarria, S. Salvador	62	61	40	39	41	41	60	59	43	67	50	32
Tor, S. Xoán e S. Xián	53	45	64	55	43	38	69	62	65	64	37	36
Zanfoga, S. Martiño	97	95	11	11	95	94	5	5	96	89	4	4

No tenemos datos específicos sobre cada área de la diócesis de Lugo para aseverar que el predominio del modelo individual en el área sudoriental se debió a la estabilidad de las medias de hijos durante el siglo XVIII y XIX. Sin embargo, ante las cifras de ciertas parroquias que superaron el 40%, debemos buscar más factores explicativos de la elección de

³⁰⁵ O. REY CASTELAO, “Diferencias e intercambios culturales entre el campo y la ciudad respecto de las mujeres en la España del siglo XVIII”, *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales*, vol. 14, 27, 2013.

los modelos individuales puesto que, aunque la elección de este modelo entre los últimos hijos fue habitual, en estas parroquias fue el modelo optado para toda la prole.

Consideramos la emigración como un posible factor que afectó en la cantidad de padrinos elegidos. Las distintas características migratorias del interior lucense contribuirían, pues, a explicar las diferencias. El área sudoriental se caracterizó por una emigración más estacional a las siegas de Castilla o al servicio doméstico a Madrid; mientras que en aquellas zonas próximas a núcleos urbanos, fueron estos los que ejercieron atracción sobre los emigrantes. Por lejos que se considerase que estaba la capital, aún estaban más las tierras castellanas y, mentalmente, debían suponer dos tipos de emigración diferentes. En consecuencia, no pudo tener el mismo efecto en el padrinazgo la emigración de aquellos que se quedaban dentro del Reino de Galicia que los que se desplazaban al de Castilla. La imposibilidad de cerciorarse de quienes retornarían en el propio año y quienes permanecerían lustros en la emigración o, incluso, no retornasen pudo causar en aquellas áreas de predominio de emigración a Castilla un reforzamiento del modelo de pareja como método de asegurarse una red social para el bautizado. En lugar de arriesgarse a escoger a un solo padrino y que este acabase emigrando y tomando estado de matrimonio fuera, los progenitores optaban por dos padrinos ya que suponía el doble de posibilidades de contar con un padrino cerca, más aún cuando también las mujeres formaban parte de las cuadrillas que emigraban a la meseta.

Partiendo de esta hipótesis, la vuelta al modelo de pareja en la segunda mitad del siglo XIX estuvo también causada por la emigración, pero, en este período, por la americana. La fuerte emigración de gallegos a América que se inició en la segunda mitad del siglo XIX afectó más al área occidental de la diócesis de Lugo y, ante la misma duda de que padrinos acabarían emigrando, se recuperó el modelo de pareja.

Por otro lado, la propia composición sociodemográfica de cada área tuvo su incidencia. La provincia de Lugo era en la que la hidalguía tenía un mayor peso porcentual de toda Galicia y, dentro de ella, la zona oriental. Significa, por tanto, que allí donde había más presencia de la hidalguía coincide con las zonas de resistencia del modelo de pareja. La mayor parte de la hidalguía de esta área no constituía un grupo diferenciado social y económicamente como acontecía en otras áreas puesto que su condición de hidalguía únicamente reportaba exenciones fiscales y no contaban con una posición económica que los convirtiese en agentes importantes del ajedrez social. Se trataba, pues, de hidalguía de apariencia más que de presencia, lo que hubo de tener alguna repercusión en el plano social; más aún cuando era una hidalguía que no estaba tan en connivencia con las autoridades eclesiásticas pues su comportamiento se asemejaba al del resto de sus vecinos. De ahí que no fuesen estos hidalgos de categorías más bajas los que se hiciesen eco y contribuyesen a difundir el modelo individual, sino que utilizaron las mismas estrategias que sus vecinos utilizando el padrinazgo para incrementar y ampliar al máximo su red de apoyos dentro de la comunidad.

Al mismo tiempo, debemos precisar que si fueron las altas esferas de la hidalguía y la Iglesia quienes popularizaron este modelo difundiéndolo, la ausencia de estos grupos –o, por lo menos, su menor peso social– provoca una omisión de ejemplos de este modelo en el área que, por lo tanto, difícilmente se iba a copiar y aplicar. En consecuencia, el modelo individual llegó más tarde y se encontró con el desinterés y no aceptación de la población entre la que se encontraba fuertemente arraigado el modelo de pareja por adaptarse de forma óptima a sus necesidades.

El tamaño y la composición familiar favorecieron el modelo de pareja. En estas áreas de montaña en las que el modelo individual no cuajó predominaban las familias extensas. En el marco del aumento de la participación familiar en el padrinazgo, el predominio de estas

familias hubo de tener consecuencias pues, en lugar de renunciar a un padrino, era más práctico aprovecharlo con algún familiar que residiese en la casa. Al ser una familia extensa se garantizaba un mercado de posibles padrinos más amplio que en las áreas de familia nuclear. A mayores, eran zonas con prácticas laborales comunitarias más habituales como, por ejemplo, las rozas de los montes. Por ende, era contradictorio renunciar a una red social de integración en la comunidad cuando buena parte de las actividades se realizaban en conjunto.

Otros cambios demográficos también tuvieron su incidencia en la recuperación del modelo de pareja. El número de viudas y celibatás descendió como consecuencia del incremento de la esperanza de vida y de la nupcialidad; esto se produjo paralelamente al incremento de la participación de familiares en el padrinzago. En consecuencia, se optaba por más familiares que, estadísticamente, tenían más posibilidades de estar casados que medio siglo antes, por lo que apadrinarían ambos y no solo una persona.

La ilegitimidad no fue un factor explicativo del uso de modelos diferenciados. Parroquias como San Martiño de Zanfoga, donde se superó el 20% de ilegítimos en los años centrales del siglo XIX, mantuvieron el modelo individual como una excepción; por el contrario, en otras con cifras semejantes, como Nogueira de Miño (16% a mediados del siglo XIX), predominó dicho modelo. En consecuencia, no se puede emparejar el modelo individual con situaciones de desamparo. Únicamente, en el caso de los padrinos de trámite como fueron las conductoras de expósitos, se cumple este esquema.

En conclusión, el modelo bajo el que se apadrinaba estaba en directa conexión con las necesidades que se pretendía suplir. Los factores implicados en la elección se corresponden, así mismo, con los que afectaban a la familia sanguínea y afín, ya que la familia espiritual se comportaba de forma semejante y se integraba en la estructura del grupo de parentesco. En consecuencia, para explicar el peso de un modelo u otro se debe atender a factores sociales y demográficos, pero también económicos.

Lo que está claro es que la elección de un modelo u otro había sido tomada de forma cuidadosa y reflexiva y, salvo determinados casos relacionados con bautismos de aquellos que podemos considerar fuera de la norma, no dependía de quien estuviese cerca, sino que se aseguraban de que los elegidos pudiesen acudir. Cuando Gregorio López fue bautizado en agosto de 1763 ejerció de padrino don Gregorio Vázquez en solitario; este caso podemos aseverar que la ausencia de madrina fue planeada pues constan sendas vecinas, Lucía Fernández Garza y Teresa Rodríguez, acompañando en calidad de amas al bautizado sin que ninguna se convirtiese en madrina³⁰⁶. Podría aducirse de Teresa, que su reciente maternidad no la hacía idónea a ser madrina³⁰⁷; por el contrario, Lucía Fernández carecía de dicha problemática pues, tal y como declara, condujo al niño a la iglesia *juntamente con Teresa Rodríguez del lugar expuesto da Airoá, en qualidad de ama, dándole la leche por no poder hazerlo la que declara*. Estamos, por tanto, en condiciones de asegurar que los padres de Gregorio optaron conscientemente una sola persona, aun pudiendo pedir a otras mujeres que ejerciesen de madrina.

4.4. FACTORES DE LA ELECCIÓN DE MODELO DE PADRINAZGO

El modelo escogido para apadrinar determinaba la extensión de la red social en la que se introducía al bautizado y, por ello, no se tomaba como algo trivial. Suponía el establecimiento de parentesco espiritual con una o dos personas que, a su vez, aumentaban sus lazos y se integraban en la estructura familiar y/o social del bautizado. Dado que el funcionamiento del

³⁰⁶ AHDLU, Sección Civil, Arciprestado de Chantada, Mazo 10 (1779-1798).

³⁰⁷ Contamos con otros casos en los que la maternidad reciente no fue un impedimento, tal que la madrina ejerció también de ama de leche.

parentesco espiritual se asemejaba al sanguíneo y al afín, debe presuponerse que los factores que actuaban en la elección de los afines también lo hacían en los espirituales. En consecuencia, los modelos de padrinazgo podían estar influenciados por factores como el sexo y la condición social del bautizado.

4.4.1. El sexo como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo

La preponderancia del modelo de pareja durante la mayor parte del Antiguo Régimen crea una falsa imagen de igualdad entre el modelo escogido para cada hijo. Si bien las diferencias no son tan abrumadoras como cabría esperar de un área con un fuerte carácter patriarcal, sí hubo una leve concomitancia del sexo de los padrinos individuales con el del ahijado.

Tabla 17. Modelos de padrinazgo por sexo del bautizado

	Varones		Mujeres	
	Nº	%	Nº	%
Modelo de Pareja	7335	80,43	6804	80,57
Modelo Individual	1724	18,90	1598	18,92
Femenino	499	5,47	569	6,74
Masculino	1225	13,43	1029	12,18
Sin Padrinos	45	0,49	35	0,41
Modelos Múltiples	16	0,18	8	0,10
	9120		8445	

El modelo de pareja fue escogido en una proporción semejante para ambos sexos gracias, en parte, a la escasa utilización de otros modelos antes del siglo XVIII. A pesar de las diferencias cronológicas del uso de cada modelo, se observa la tendencia a optar por padrinos del mismo sexo que el ahijado. El modelo Individual Masculino fue elegido para el 13,43% de los varones frente al 12,18% de las mujeres, explicación que no radica en el diferente volumen de nacidos de cada sexo. Por su parte, en el modelo Individual Femenino, la situación es a la inversa siendo mayor la proporción de mujeres amadrinadas en solitario – 6,74%– que de varones –5,47%–. Por tanto, aunque no era determinante, sí había una cierta inclinación a optar por un padrino individual del mismo sexo que el bautizado.

Incluso tomando como referencia los datos de cada período por separado, observamos que, si bien hay leves diferencias, no son substancialmente importantes. El modelo de pareja fue utilizado en igual medida para ambos sexos, siendo los años finales del siglo XIX cuando más amplia era la brecha y, aun así, era del 3,15%. Respecto a los modelos individuales, aunque en un inicio parecían estar orientados al padrinazgo de varones por hombres, pronto las niñas fueron incorporadas al mismo y, ya a inicios del siglo XVII, era empleado para el 0,8% de las niñas y 1,12% de los niños. Las similitudes de padrinazgo para cada sexo se mantuvieron en los siglos siguientes paralelamente a un progresivo incremento de la asimilación entre el sexo del padrino individual y el del ahijado. Dado que el mayor auge del modelo individual tuvo lugar en las décadas centrales del siglo XIX, fue en este período cuando mayor diferencia se halla: el 16,25% de los varones fue amadrinado en solitario frente al 18,23% de las mujeres; entre los padrinos individuales hubo también desequilibrio al amadrinar al 16,57% de mujeres, pero al 19,64% de los varones.

Sin embargo, como ya hemos remarcado, estas diferencias no son lo suficientemente significativas como para afirmar la existencia de una discriminación por cuestiones de sexo en los modelos de padrino. Más bien, se debe apuntar al objetivo que tenían los progenitores a la hora de elegir padrinos. Aquellos que utilizaron el factor del sexo del bautizado para optar por un padrino del mismo sexo lo harían pensando en la mejor educación del su hijo, tanto a efectos religiosos como en el plano de la cotidianidad, al considerar que alcanzarían una mejor compenetración y avenencia, además de poder compartir más espacios sociales y, por extensión, vivencias. Por ejemplo, don Manuel Díaz y Francisca Neira escogen por padrinos a Manuel Guitián para su hijo Ramiro (1878), a Carmen Díaz para María del Carmen (1880) y a Manuela Neira, la abuela materna, para María Elena (1882)³⁰⁸. Por el contrario, otros antepusieron los beneficios de la red social creada, considerando que esta abarcaba a toda la familia y no solo al bautizado. Andrés García y Agustina Díaz, vecinos del coto de Eiré, optaron por el modelo individual masculino para apadrinar tanto a su hija Librada (1753) como a su hijo Fulgencio; aunque para su primogénita, María Josefa (1750), habían elegido el de pareja³⁰⁹.

Tabla 18. Evolución de los modelos de padrino por sexo del bautizado (%)

		Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
HOMBRES	Mod. Pareja	93,98%	97,95%	99,02%	91,20%	77,73%	69,39%	63,68%	81,27%
	Mod. Individual	0,60%	1,12%	0,59%	8,32%	21,72%	29,63%	35,88%	18,28%
	Femenino	-	-	0,10%	0,20%	0,48%	6,87%	16,25%	9,37%
	Masculino	0,60%	1,12%	0,49%	8,12%	21,25%	22,76%	19,64%	8,91%
	Otros*	5,42%	0,93%	0,39%	0,47%	0,54%	0,98%	0,44%	0,45%
	Casos	166	536	1020	1478	1473	1529	1594	1324
MUJERES	Mod. Pareja	95,00%	98,40%	99,09%	91,69%	79,76%	70,59%	64,72%	78,12%
	Mod. Individual	-	0,80%	0,46%	8,08%	19,65%	28,88%	34,80%	21,72%
	Femenino	-	0,40%	0,34%	0,07%	0,74%	7,82%	18,23%	13,34%
	Masculino	-	0,40%	0,11%	8,01%	18,91%	21,06%	16,57%	8,38%
	Otros*	5,00%	0,80%	0,46%	0,22%	0,59%	0,53%	0,48%	0,16%
	Casos	140	500	876	1336	1354	1496	1454	1289

Esto nos lleva al debate sobre el momento en el que se tomaba la decisión sobre quiénes y cuántos serían los padrinos. Las leves diferencias que se observan inducen a considerar que la elección se realizaba antes del parto cuando no se sabía con certeza el sexo de la criatura; aunque no significa que se comunicase o se hiciese la petición formal a los escogidos, puesto que dudamos de la realización de la petición antes de confirmar que el parto transcurría correctamente, sobre todo si se escogían a personas de mayor categoría e influencia social³¹⁰.

³⁰⁸ ACPLU, *Libro V de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, 1868-1882, f. 98v, 118v y 140r.

³⁰⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Eiré*, cit., f. 82v, 88r y 94r.

³¹⁰ É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., p. 130. Defiende que la elección de padrinos se realizaba durante el embarazo.

Obviamente, la cultura popular se hizo con métodos que trataban de vaticinar el sexo que, independientemente de su fiabilidad, podría ser tenido en cuenta por los padres a la hora de establecer una estrategia respecto al padrino³¹¹. Sin embargo, o bien fallaban siempre pese a tener un 50% de posibilidades de acierto, o realmente no se intentaba establecer una estrategia en base al sexo del recién nacido. Esto no obsta para que determinados progenitores o grupos sociales sí tratasen de establecer una estrategia en base al sexo, tal y como han concluido para Italia los estudios de Guido Alfani³¹². O, incluso, que redujesen de dos personas a una cuando nacía la criatura en función de su sexo.

Además, hay que tener en cuenta la reducción del tiempo que mediaba entre nacimiento y bautismo. Si antes del siglo XIX se dejaba más de cuarenta y ocho horas de margen hasta el bautismo, podía desarrollarse una estrategia que utilizase el sexo del neonato como factor; incluso, podía relegarse hasta el nacimiento la toma de decisión. Por el contrario, el breve plazo que se aplicó en el siglo XIX obligaba a tener una estrategia clara y definida antes del parto, sabiendo que personas podrían estar presentes y aceptasen tal menester.

Este fenómeno es generalizado a toda la diócesis pues las cifras arrojan la misma tendencia en todas las parroquias: porcentajes de modelos semejantes en ambos sexos aunque más diferenciados en el modelo femenino. Por ejemplo, en Quinta de Lor (Quiroga) a finales del siglo XIX, el 21,74% de los varones era apadrinado por un hombre y el 11,59% por una mujer; las mujeres eran apadrinadas por un varón el 19,05% y, la misma cantidad, por una mujer. Es decir, el modelo individual masculino fue más igualitario que el femenino que estuvo más dirigido a amadrinar niñas.

Los modelos de padrino empleados evidencian, una vez más, que la mortalidad infantil llevaba a los padres a no cerrarle puertas a ningún hijo. Además, está claro que, independientemente del sexo del hijo, los padres se beneficiarían por igual de la red social creada por lo que sería ilógico hacer depender su extensión del sexo del bautizado. Esto no obsta para que si buscasen unas determinadas características en los padrinos en función del sexo del recién nacido o de su posición dentro de la prole.

4.4.2. El grupo social como condicionante de la elección de modelo de padrino

El origen social de los progenitores es un factor que debemos tener en cuenta a la hora de analizar el padrino³¹³. La nobleza e hidalguía aplicaban diversas estrategias que afectaban al parentesco natural como fórmulas para extender sus redes sociales, por lo que se puede presuponer que igual aconteció con el parentesco espiritual.

Contamos con un obstáculo metodológico en este análisis derivado de la fuente principal con que trabajamos. La identificación de la calidad de hidalgo o noble de los progenitores en las partidas de bautismo dependía de dos factores que propician una infra-representación de este contingente en los sectores más bajos de este grupo. En primer lugar, la asistencia del padre al bautizo –en teoría, la madre no podía acudir a la iglesia hasta recibir cuarenta días después la purificación y bendición *postpartum*– que garantizase la correcta transmisión de la información al párroco. Ciertos obispos recomendaban que se acudiese al bautizo con una

³¹¹ Para conocer estos métodos a inicios del siglo XX véase X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 33-34.

³¹² G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 134. Dicha discriminación, basada en el sexo, sí existía antes del Concilio de Trento, pero la simplificación de modelos realizada derivó en una igualdad en el número de padrinos, no así en su calidad.

³¹³ C. BERTÉAU Y OTROS, “Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l’application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)”, cit., pp. 293-294. Los investigadores apuntan a una relajación de los modelos permitidos a los progenitores de las élites.

cédula escrita en la que constasen tanto la filiación del bautizado como la información de los padrinos para entregársela al párroco; sin embargo, no parece que fuese una práctica habitual atendiendo a la nula presencia de menciones a ello en las fuentes, así como a la baja alfabetización de la población³¹⁴. De no asistir el padre, corría de cuenta de los padrinos aportar la información al párroco y presuponemos que estos no siempre tendrían el mismo interés, conocimiento y/o atención a hacer constar la calidad de hidalgo de los padres. El segundo factor es la calidad de las anotaciones del párroco: que recibiese la información no es sinónimo de su anotación. Al utilizar el sistema de minutas, el párroco corría el riesgo de olvidar transcribir las partidas en el libro o de reducir la información aportada³¹⁵. Por ejemplo, María de los Dolores, bautizada en la parroquia de San Pedro de Lugo en 1803, fue anotada en un primer momento como hija de padres incógnitos, pese a que sus padres eran don Antonio Armesto y Montenegro y doña Juana Nepomucena Plaza Fernández. Al final de la partida se remite, con un añadido posterior, a otra página donde consta la partida entera bajo la advertencia de que *esta partida corresponde al folio 11 de este libro por hallarse allí la minuta*³¹⁶. Aquellos cuyo poder estuviese claro –señores jurisdiccionales o dueños de pazos opulentos o títulos nobiliarios– no correrían el riesgo de ver minimizada su posición social en las partidas de bautismos; sin embargo, la baja hidalguía era ninguneada, ya fuese de forma deliberada o inconsciente.

Los datos muestran que los niños del común eran bautizados bajo el modelo de pareja en mayor medida (81,4%) que aquellos que contaban con un progenitor de las clases privilegiadas (71,8%). Por extensión, el modelo individual fue más utilizado por la hidalguía (27,6%) que por el vulgo (17,9%); sin embargo, hallamos un comportamiento diferenciado dentro de los modelos individuales ya que, mientras el modelo individual masculino era empleado casi el doble de ocasiones por la hidalguía (20,3% hidalgos frente a 11,9%), el modelo femenino arroja resultados más igualitarios (6,0% la población en general frente a 7,3% la hidalguía).

No debemos englobar a todos los matrimonios en los que había algún hidalgo bajo el mismo epígrafe ya que la situación y prestigio social del matrimonio era distinto si era solo el varón quien descendía de hidalgos que si era la mujer o que si eran ambos.

Tabla 19. Modelos de padrinazgo por grupo social de los progenitores

	Ambos con tratamiento		Sólo padre con tratamiento		Sólo madre con tratamiento		Ninguno con tratamiento	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Mod. Pareja	772	70,8	164	67,8	311	76,8	12896	81,4
Mod. Individual	312	28,6	76	31,4	92	22,7	2844	18,0
Femenino	76	7,0	22	9,1	29	7,2	952	6,0
Masculino	236	21,7	54	22,3	63	15,6	1892	12,0
Otros	6	0,6	2	0,8	2	0,5	94	0,6
Total Casos	1090		242		405		15834	

³¹⁴ O. REY CASTELAO, “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, *Bulletin Hispanique*, vol. 100, 2, 1998, pp. 281-285. Las distintas mediciones de alfabetización arrojan para el interior rural lucense una mayoría de varones que no sabían escribir; aunque en la segunda mitad del siglo XVIII la situación comienza a revertirse.

³¹⁵ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 53.

³¹⁶ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1802-1824, f. 11 y 94.

Queda patente que la población de a pie veía más efectiva la extensión de las redes sociales incluyendo en ellas al mayor número de personas posibles, frente al reforzamiento y concentración que las clases sociales pudientes hacían estableciendo una relación unipersonal entre ahijado y padrino. Teniendo en cuenta que ser padrino era considerado un motivo de honor y de respetabilidad social, no extraña que las clases privilegiadas llevasen eso a su punto máximo y focalizasen la distinción en una sola persona. De igual forma, y a sabiendas de la escasa independencia que la mujer de estas clases tenía en los círculos sociales y de su mera utilización como engranajes sociales, que menos del 10% de niños con un progenitor de la élite fuesen amadrinados en solitario encaja con las estrategias utilizadas por estos sectores.

Se podría aducir que entre las clases populares la mujer por sí sola tampoco era un actor destacado de padrinazgo, puesto que solo amadrinó en solitario al 6,0% de los niños. Pero, realizando la comparativa de protagonismo de ambos sexos individualmente, vemos que el papel de la mujer no fue minimizado de igual forma. En las clases populares hay una relación de 2 a 1 de niños apadrinados por cada sexo en solitario, mientras que esta proporción se eleva a tres a uno cuando ambos progenitores pertenecían a la hidalguía. Como ya dejamos patente con anterioridad, la capacidad de actuar en solitario en el marco social de las mujeres de hidalguía era reducido; en consecuencia, se prefería optar por un varón de su entorno, debido a la mayor influencia que éstos podrían tener en el plano social, laboral o económico y que a la mujer se le presuponía nula.

La cuestión también es preguntarse la causa de la mayor penetración del modelo individual entre las clases privilegiadas. La respuesta parece obvia en tanto que eran estos sectores los que estaban en mayor connivencia con las jerarquías eclesiásticas y, dado que la Iglesia trató de impulsar el modelo individual como el ideal por su menor creación de parentescos espirituales, resulta coherente que utilizasen en mayor medida este modelo. Incluso, se podría hipotetizar con la utilización de dicho modelo por parte de aquellos matrimonios en las que solo él era de la hidalguía como un método de afianzar su posición y asimilarse a los estratos superiores de la hidalguía; mientras que aquellos en los que solo la madre pertenecía a la hidalguía ya eran conscientes de su menor posición social y lo que buscaban era reforzar lazos con el mayor número de personas para favorecer su integración, al igual que la mayoría de la población.

Las restricciones matrimoniales derivadas del parentesco espiritual afectaron a los modelos utilizados dentro de cada grupo social³¹⁷. Estas restricciones eran más problemáticas en aquellas áreas de poca población y matrimonios con fuerte tendencia a la endogamia geográfica; de igual forma acontecía para la hidalguía que utilizó la endogamia social como estrategia más habitual. En consecuencia, los progenitores de la hidalguía aspiraban a establecer contactos matrimoniales con determinadas familias que eran, a su vez, de donde se extraía a los padrinos. Por ende, entre las familias que aspiraban a establecer un matrimonio con otras familias hidalgas se optó en mayor medida por el padrinazgo individual como método de evitar el parentesco que impidiese un matrimonio u obligase a solicitar una dispensa matrimonial. Esto explica el comportamiento diferenciado en las parejas mixtas puesto que unos aspiraban a dichos matrimonios, mientras que otros eran conscientes de su inferioridad social y ponían en la relación del padrinazgo el énfasis social. Es decir, las parejas mixtas en las que el varón era hidalgo consideraban que tenían opciones a crecer socialmente a través del matrimonio por lo que tendieron a escoger padrinos en solitario para que el parentesco espiritual no fuese un impedimento a la hora de escoger cónyuge; incluso, para evitar que el parentesco espiritual fuese impedimento para que ellos fuesen escogidos por

³¹⁷ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "La evolución del padrinazgo en la España cantábrica (siglos XVII-XVIII)", cit., p. 1265.

otras familias mejor situadas. A través del padrinazgo se situaban en el radar social para posicionarse como una opción matrimonial, sino para los primogénitos, para los segundones de esas familias superiores. Por el contrario, cuando era la mujer la hidalga, esta adquiría la condición pechera del marido y eran conscientes de que la vía matrimonial se tornaba complicada, por lo que condensaban todos los esfuerzos en el padrinazgo por su mayor asequibilidad al no tener el factor de la exclusividad como el matrimonio —salvo viudez, no había opción de contraer matrimonio dos veces, pero nada impedía tener un alto número de ahijados—.

Obviamente, la disponibilidad de familias hidalgas en el entorno cercano hizo variar estos modelos. Por ejemplo, en la parroquia de San Pedro de Noceda (Cervantes) o en la villa de Monforte de Lemos, el número de familias hidalgas era suficiente para satisfacer las demandas de efectivos para el matrimonio y para el padrinazgo, por lo que tendieron a apadrinar bajo el modelo de pareja. Por el contrario, en parroquias con escaso número de familias hidalgas optaron en mayor medida por el modelo individual, como San Paio de Muradelle (Chantada), donde a mediados del siglo XVIII, los cuatro hijos de pareja mixta de varón hidalgo y seis de los ocho hijos de matrimonios donde ambos eran hidalgos fueron bautizados por una sola persona³¹⁸.

Por consiguiente, la posición social de los progenitores incidió en los modelos escogidos, aunque dependió a su vez de la cantidad de iguales que residían en las proximidades.

4.4.3. La situación del nacido como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo

Para hablar de la situación del nacido, hemos establecido tres categorías: hijos legítimos, hijos ilegítimos o naturales y expósitos³¹⁹. Sin embargo, esta clasificación presenta una tara dado que estas categorías no son excluyentes entre sí. No vamos incidir en este apartado en las causas que derivaban en el abandono de una criatura, pero nos posicionamos entre quienes defienden que no era consecuencia exclusiva de la ilegitimidad, sino que factores económicos o circunstancias excepcionales pudieron derivar en ello. Por consiguiente, entre los expósitos hay hijos legítimos, pero su abandono los introduce en una categoría distinta.

Si bien, es verdad, que nuestras fuentes no citan en ningún caso una exposición de un hijo habido dentro de un matrimonio, esta ausencia deriva de la propia fuente, ya que el bautismo en las parroquias que trabajamos funcionó como medio preventivo antes de iniciar el viaje a la Inclusa y, pese a que los párrocos afirman inquirir e investigar quienes eran los padres, dudamos de que fuese una averiguación profunda. Antes del siglo XVIII, el propio clero transgredía el voto de castidad y, en caso de embarazo, algunos recurrían la exposición³²⁰. Por ejemplo, el cura propio de San Martín de Campos, don Andrés de Barrio y Taboada, es acusado de estar amancebado con Ana Varela quien *parió del dicho cura diversas veces en su casa, andando preñada públicamente y echaron las criaturas a distintas puertas*³²¹. Dado que la exposición era un recurso usado también por ellos, no profundizarían en demasía para no

³¹⁸ A. DOMÍNGUEZ ORTIZ; C. CAMARERO; J. CAMPOS (eds.), *Vecindario de Ensenada 1759*, vol. 2, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid, 1991, pp. 302-303. De un total de sesenta y tres familias, tres fueron clasificadas como nobles.

³¹⁹ No contabilizamos entre los hijos naturales aquellos concebidos fuera de matrimonio pero nacidos tras su celebración. Situación que acaecía entre el 6-12% de los matrimonios (P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 175.), aunque no fue una circunstancia que las partidas bautismales acostumbren a destacar.

³²⁰ I. DUBERT GARCÍA, “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, cit., pp. 393-400. El 24,4% de los expedientes judiciales abiertos por el Provisorato del obispado de Lugo se debía a cuestiones de índole sexual; en un tercio de ellos, está constatada la existencia de descendencia.

³²¹ AHDLU, *Sección Criminal*, Mazo 4.

crear problemas a clérigos o nobles –quienes se podían ver implicados en un asunto de este tipo y para los que se consideraba esta la salida menos funesta³²². La partida de Cecilio Antonio, expósito, alude directamente a un encubrimiento de esta características, puesto que el párroco afirma *conocer ciertamente la letra de dicha cédula*³²³; es decir, conoce a quien está implicado, pero oculta su identidad.

Para evitar salpicar a las clases privilegiadas propalando sus transgresiones morales, los párrocos callaron ante la revelación o averiguación de la paternidad de estos niños. Las propias jerarquías eclesiásticas impulsaron un proceso de silenciamiento de la paternidad fuera del matrimonio; avanzado el siglo XVIII, proliferan en los libros de bautismo anotaciones de los párrocos que advierten que se anote a los padres de hijos naturales como incógnitos, si no hay intermediación judicial.

Nuestro problema clasificatorio no deriva, pues, de los legítimos que eran abandonados ya que consideramos que, al no hacer alusión explícita a dicha condición de hijos legítimos, la determinación del abandono estaba clara y, como tal, se procedió a bautizarlos. El problema se plantea entre aquellos en cuya partida de bautismo se recoge una doble condición: hijo natural y expósito; niños cuya filiación materna se registra, al igual que la intención de conducirlo a la Inclusa. Por lo tanto, estos niños crean la duda de si fueron bautizados bajo los parámetros de un hijo natural o de un expósito; es decir, qué circunstancia pesó más a la hora de bautizar.

Estos casos dobles presentan una baja incidencia entre los ilegítimos (1,74%), mientras que entre los expósitos es una proporción mayor (14,4%) que, por tanto, incide en mayor medida en los resultados. El comportamiento que presentan en lo tocante a los modelos se asemeja más al de los expósitos y, además, consideramos que tendría más peso que la ilegitimidad, aun cuando compartía con estos el componente de ocultación. En consecuencia, hemos optado por incluir estos casos en los cálculos tanto de naturales como de expósitos, habida cuenta del bajo impacto que tenían entre los naturales.

A tenor de las cifras, la situación del nacido se constituye como el principal factor que determinó la elección del número de padrinos. Entre los legítimos, se primó el modelo de pareja (82,5%), mientras que los modelos individuales quedaron relegados al 16,9%. Estas cifras demuestran la preferencia por dos personas para apadrinar, en tanto era el medio más eficaz para constituir redes sociales de la mayor extensión posible. Aunque su incidencia es baja (0,2%), fue en el marco del matrimonio cuando tuvo lugar la elección de modelos múltiples, amparados por la estabilidad de los lazos familiares de ambas ramas.

³²² A. TARIFA FERNÁNDEZ, “Ilegitimidad, pobreza y mentalidad en el Antiguo Régimen: las cédulas de los niños expósitos de Úbeda (1665-1788)”, en León Carlos Álvarez Santaló, María del Carmen Cremades Griñán (eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna* Moratalla, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, p. 487. La exposición era tolerada porque se sabía la difícil solución que tenía.

³²³ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Xoán de Friolfe*, 1755-1828, f. 139.

Tabla 20. Modelos de padrinzago por situación del bautizado

	Legítimos		Ilegítimos		Expósitos	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Mod. Pareja	13145	82,5	962	64,7	42	23,3
Mod. Individual	2696	16,9	510	34,3	136	75,6
Femenino	761	4,8	231	15,5	86	47,8
Masculino	1935	12,1	279	18,8	50	27,8
Sin Padrinos	63	0,4	16	1,1	2	1,1
Múltiples	24	0,2	-		-	
Total Casos	15928		1488		180	

Entre los ilegítimos, el modelo de pareja también fue el más solicitado (64,7%)³²⁴. Por un lado, podía tratarse de un hijo ilegítimo reconocido por su padre ya en el propio bautismo y, por consiguiente, integrado en la familia de ambas ramas. Cuando se bautiza Tomás (1851), el párroco deja constancia de que la ilegitimidad de la criatura era una condición no pretendida, pues sus padres *tienen suplicado a su Santidad les dispense el impedimento de afinidad, con que se hallan ligados*³²⁵. En consecuencia, aun dentro de la ilegitimidad, hubo casos que respondieron a los parámetros de los legítimos al ser reconocidos por sus padres e integrados en el marco familiar³²⁶.

El reconocimiento no siempre era inmediato, sino que podían transcurrir meses o, incluso, años. Si el reconocimiento se realizaba contrayendo matrimonio con la madre, fue habitual que tuviese lugar a los pocos meses o con una diferencia de un par de años; por el contrario, si el reconocimiento era por vía notarial, este podía atrasarse años como don Domingo González que *tubo por su hijo legítimo a otro don Domingo González que actualmente tendrá de diez y siete a diez y ocho años*³²⁷. En suma, los reconocimientos no siempre fueron inmediatos y, por tanto, no podemos aseverar que en todos ellos se produjese una integración del bautizado en la familia³²⁸. En consecuencia, el modelo de pareja no fue usado exclusivamente para aquellos niños ilegítimos reconocidos, sino que, incluso cuando el padre permanecía como incógnito, se utilizaban estos modelos.

La ilegitimidad era el resultado de una situación económica y demográfica determinada en la que se utilizaba el celibato como una estrategia para evitar la fragmentación del patrimonio familiar. La abstinencia sexual no formaba parte de los sacrificios que se les pedían a estos, sino que se comprendía y, por extensión, las consecuencias derivadas de ello. Sobrado Correa reproduce las palabras anónimas de un viajero que, a inicios del siglo XVIII, se sorprendía de la buena aceptación de los hijos naturales en Galicia: *los bastardos son allí respetados y apenas menos estimados que los legítimos. Si el padre llega a faltar la familia se*

³²⁴ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 237. En Santiago de Compostela, el padrinzago de pareja también presentaba índices más bajos entre los ilegítimos; sin embargo, en dicha ciudad eran mujeres en solitario quienes ejercieron un tercio de los amadrinamientos, proporción que duplica las cifras de Lugo.

³²⁵ ACPLU, *Libro VI de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1848-1856, f. 51v.

³²⁶ I. DUBERT GARCÍA, "Estudio histórico del parentesco a través de las dispensas de matrimonio y de los archivos parroquiales en la Galicia del Antiguo Régimen: primera aproximación", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 2, 1989, p. 188. En el 38,8% de las dispensas solicitadas en la diócesis de Lugo se alega que se ha producido cópula carnal.

³²⁷ AHPLU, *Protocolos Notariales*, Don Andres Tellado y Gallego, Jurisdicción de Cervantes, 1805, leg. 06416-03, f. 54

³²⁸ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 443-445. Parte de los reconocimientos realizados en escrituras públicas tenían por objetivo la donación de una cuantía para evitar que se entremetiese en la herencia de los legítimos.

ocupa mucho de ellos³²⁹. Los hijos naturales eran aceptados por ser la consecuencia de una estrategia familiar concreta y extendida y, además, suponían mano de obra que no implicaba la disgregación del patrimonio. Por tanto, aunque carecían de la familia paterna, eran igualmente integrados en la familia de la madre y en la propia comunidad que los aceptaba a través del padrinazgo de dos personas.

Esto no obstó para que ciertas familias y sectores prefiriesen tratar de ocultar el nacimiento de un ilegítimo y, en esos casos, optasen por una sola persona. Aunque la ocultación no supuso siempre el empleo de un modelo individual. Contamos con la declaración de José López de Prado sobre el bautismo de su ahijada y sobrina Josefa Mourelo en el que da cuenta de la ocultación que se hizo del embarazo y parto:

Unos días antes de haver dado a luz, la Josefa, parte que pide, por el rubor que le causaba como moza soltera que era el embarazo y la confianza que de él tenía le dijo había de bautizarle él y su muger Manuela Mourelo, hermana de la María, el póstumo que saliese a luz cuio bautismo se había de hacer en la parroquia de Mosteyro sin advertir al vicario de ella de quien era a fin de cubrir su honor [...] y en la misma madrugada le condujeron al insignuado Mosteyro y buscaron al vicario³³⁰

La ocultación no fue obstáculo para que Josefa, la recién nacida, fuese apadrinada bajo un modelo de pareja. Más bien, hay que apuntar a las circunstancias en que se hallaba la madre, puesto que en función de las personas que configuraban su red de apoyo y la asistían en el parto influirían en el modelo elegido. Si la madre contaba con una red de apoyos densa, bien fuese por estar dentro de su comunidad, bien fuese por haberse desplazado a la casa de un familiar para dar a luz, era más probable que el hijo recibiese dos padrinos. Por el contrario, si la madre no daba a luz en su comunidad o pertenecía a un sector marginal y no integrado en su comunidad, posiblemente solo diese un padrino al bautizado que, lo más seguro, es que lo hiciese por caridad. Rey Castelao establecía para el área de Santiago una estrategia que se reproducía también en la diócesis de Lugo: si la madre daba a luz fuera de su hogar, la anfitriona se convertía normalmente en la madrina, pero si había que desplazarse a otras parroquias, ejercerían dos personas³³¹. Cuando Rosa Losada, *soltera, moza pobre* y natural de Guntín de Laiosa, se refugió en un horno de la villa de Monforte de Lemos para dar a luz, fue la dueña de este quién llevo a la niña a bautizar, amadrinándola³³².

Otra circunstancia especial que derivó en un mayor padrinazgo individual fueron los bautismos de socorro. Aquellas mujeres que no contaban con una red de ayuda daban a luz en unas condiciones peores que implicaban, a menudo, un bautismo de urgencia por considerarse que la criatura corría peligro. No solo debemos apuntar a unas peores condiciones del parto, sino que, además, de no contar con asistencia familiar o comunitaria, el riesgo de inanición o semejantes era superior y supondría complicaciones para la madre y el feto.

Respecto a los expósitos, su padrinazgo dependió de cómo fuese llevado a bautizar: si aparecía abandonado y no era algo usual, llegó a producirse la implicación de la comunidad que mostró caridad con el recién nacido, apadrinándolo una pareja; pero si la exposición de niños ya era algo más recurrente, no se conseguía dicha implicación y era apadrinado por

³²⁹ *Ibid.*, pp. 457-458. Original tomado de la obra de 1962 de García Mercadal, Viajes de extranjeros por España y Portugal.

³³⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente de Ver*, 1659-1804.

³³¹ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 219.

³³² ACPLU, *Libro VI de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 361.

aquel que lo había encontrado. Si la criatura era llevada a bautizar antes de emprender el camino a la Inclusa de Santiago, el padrinazgo estaba claro y era ejercido, normalmente, por quien se encargaba de llevarlo individualmente –conductoras–³³³. Puesto que el niño que era conducido a la inclusa, no tenía contacto posterior con los padrinos, por lo que era preferible que solo se estableciese parentesco espiritual con una persona. Sobre todo, de cara al futuro ya que, si la criatura sobrevivía, corría el riesgo de cometer incesto espiritual por la ignorancia de quienes eran sus padrinos. Por consiguiente, era una situación en la que, para prevenir, se preferían apadrinamientos individuales y de un reducido número de personas que tuviesen una vinculación clara con el mundo de los expósitos; además, la inexistencia de una red familiar de estas criaturas, así como su alta probabilidad de fallecer, provocaba el desinterés de la población, que no consideraba que apadrinarlos les reportase beneficio alguno³³⁴. Por el contrario, los expósitos que eran encontrados en parroquias donde apenas se dieron casos similares eran criados de caridad en ella. Su padrinazgo respondía a un esquema distinto pues eran integrados en la comunidad y, para ello, se le legitimaba con padrinos pertenecientes a ella.

La evolución temporal de los ilegítimos y expósitos fue un factor que contribuyó a un empleo superior del modelo individual. Ambos fenómenos tuvieron especial incidencia en la primera mitad del siglo XIX, coincidiendo con el auge del modelo individual. A inicios de siglo, el 45% de los ilegítimos y el 87% de los expósitos eran apadrinados por una sola persona; a mediados de siglo, la proporción entre los ilegítimos se mantenía igual mientras que la individualización de los padrinos de expósitos se había acentuado (96%). El retorno de la querencia por el modelo de pareja también afectó a los naturales (27%); respecto de los expósitos, no estamos en posición de aseverar el mantenimiento del modelo de padrino único dado que, a finales del siglo XIX, se había reducido considerablemente y solo contamos con un único caso de más de dos mil seiscientos bautismos. Por tanto, aunque la coincidencia de ambos fenómenos con el auge del modelo individual tuvo cierta repercusión, no fue causa única de su utilización. De igual forma, reiteramos como dijimos en apartados anteriores, que la ilegitimidad y exposición no fueron los causantes del auge del modelo individual, puesto que, en la primera mitad del siglo XIX, los hijos legítimos fueron apadrinados por una persona en solitario entre el 26-32%.

4.4.4. La prole como condicionante de la elección de modelo de padrinazgo

El modelo de padrinazgo elegido para un hermano podía influir en la elección de los demás componentes de la prole de una familia. Guido Alfani demostró que en la Italia pretridentina se produjo una leve discriminación respecto al sexo del bautizado en lo referente al número de padrinos que se les daba, beneficiando a los varones³³⁵. Al reducirse el número de padrinos en el Concilio de Trento, favorecer a un hijo sobre los otros solo podía ser a

³³³ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, cit., p. 216. Al igual que los trabajadores de la Real Inclusa de Santiago, las conductoras ejercían un madrinazgo «de trámite», que únicamente cumplía una función figurativa.

³³⁴ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, *Pobres, peregrinos y enfermos: la red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Nigra, Santiago de Compostela, 1999, p. 109. El 77% de los niños que ingresaban en la Inclusa fallecían antes de los dos años.

³³⁵ G. ALFANI, “L’attribuzione dei padrini di battesimo secondo il genere e l’ordine di nascita: una gerarchia del privilegio (secoli XVI-XVII)”, *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 123-2, 2011.

través de bautizarlo bajo un modelo de pareja y al resto aplicando un modelo individual, o bien a través de la calidad social de los padrinos elegidos³³⁶.

En la diócesis lucense, el 75,3% de los progenitores optaron por el mismo modelo para todos sus hijos, lo que implica una búsqueda de igualdad entre ellos. Dentro del 24,7% de los progenitores que optaron por un modelo diferente para alguno de sus hijos se hallan casos que, estadísticamente, están incluidos, pero en la práctica no respondían a una estrategia diferenciada. Bautizados sin padrinos o que recibieron un bautismo de socorro se esconden detrás de estas cifras; sin embargo, también la situación opuesta en la que los padres pusieron en marcha una estrategia deliberada que tenía en cuenta el sexo del recién nacido y si era o no el primogénito.

La convivencia de los modelos de padrinazgo fue clave para que se desarrollasen distintos procedimientos para escoger el número de padrinos. Hasta inicios del siglo XVIII, no podemos hablar de la elección de modelos distintos para los hermanos, pues no superaba el 5% y respondían, en su mayoría, a la existencia de un bautizo sin padrinos como los que acabamos de comentar. Las cifras de mediados del siglo XVI son porcentualmente altas, pero la muestra es escasa, puesto que, además de contar con menos registros de la época, la inestabilidad y variabilidad de los sistemas antroponímicos dificulta la identificación de los hijos de una misma pareja.

Tabla 21. Evolución de la repetición de modelos de padrinazgo entre hermanos

		Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Mismo modelo	Nº	26	191	404	573	500	443	426	405
	%	83,9	97,0	98,5	86,0	68,0	61,4	68,3	72,8
Distinto modelo	Nº	5	6	6	93	235	278	198	151
	%	16,1	3,0	1,5	14,0	32,0	38,6	31,7	27,2
Total		31	197	410	666	735	721	624	556

A inicios del siglo XVIII, ya se pueden encontrar en casi todas las parroquias estudiadas ejemplos de padres que cambian el modelo de padrinazgo para alguno de sus hijos. Normalmente, el cambio fue solo para un hijo que era apadrinado de forma individual, mientras que para el resto se mantenía un padrinazgo de pareja.

En el tránsito del siglo XVIII al XIX se produce el máximo volumen de progenitores que optan por modelos distintos. Fue la antesala del auge del modelo individual que se estaba fraguando en esta etapa. Recordemos que, en este momento, los padrinos individuales habían aumentado del 20,73% al 29,28% y, a mediados de la centuria, al 35,37%. Considerábamos en el apartado sobre la evolución de los modelos, que el crecimiento demográfico de este período, en el que se había incrementado el número de hijos por pareja, había provocado la necesidad de buscar padrinos fuera de los círculos habituales. Esto conllevó la necesidad de optar por distintos modelos para poder adaptarse a las condiciones de los padrinos; es decir, las estrategias seguidas variaron para cada hijo –aun pudiendo mantener el mismo objetivo– según se presentaba el contexto al momento del parto. En este período, se empieza a producir el repliegue de la familia sobre sí misma, que tiene su impacto en el padrinazgo al convertirlo

³³⁶ G. ALFANI; V. GOURDON, “Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna: balance y perspectivas de investigación”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 34, 2016, pp. 35-36.

en una ceremonia más privada y familiar. Los padrinos escogidos dentro de la parentela aumentan, así como la tendencia a dar los mismos padrinos a todos o a buena parte de los hijos. En consecuencia, aquellos que escogieron como padrinos a un matrimonio, se hallaban con la incertidumbre de qué hacer si uno de la pareja fallecía o no se hallaba en el lugar. O viceversa, si tomaba estado de matrimonio. Por ejemplo, Juan González Baamonde apadrina en solitario al hijo de Francisco González y Ramona Vázquez en 1849; al año siguiente, apadrina al segundo hijo, pero esta vez en compañía de su esposa Josefa Gay³³⁷. Desconocemos la fecha exacta en el que se produjo el matrimonio, pero en 1851 tienen a su primer hijo³³⁸.

En la mayor parte de las parroquias, se trataba de una práctica marginal que no aplicaban más de dos o tres parejas; sin embargo, en las parroquias de San Miguel y San Xián de Eiré, San Paio de Muradelle, San Pedro de Besteiros y San Paio de Diomondi fue una práctica que casi se convirtió en mayoritaria: 53% de los progenitores de Eiré mudaron el modelo, 46% en Muradelle, 41% en Besteiros y 38% en Diomondi. Incluso, podríamos poner en este grupo la ciudad de Lugo, donde el 33% de los progenitores optaron por modelos distintos en una estrategia extendida que consistía en alternar el padrinazgo por parte de un matrimonio con el que compartían vínculos familiares o de vecindad con el de un varón destacado del panorama social lugué. Por ejemplo, Agustín Rodríguez y Antonia Varela optaron para su primer hijo, bautizado en 1705, por un eclesiástico, el licenciado Antonio López Luaces y, para el segundo dos vecinos, Francisco Díaz Noguerol y Jacinta López Somoza.

No existía una razón clara que explique la variación de modelos y la táctica seguida para ello. En la ciudad de Lugo, en la mitad de los ocasiones en las que se opta por modelos distintos se dio un modelo individual al hijo mayor, mientras que en la otra mitad al hijo menor. También hallamos un caso en el que fue el hijo mediano quien se distinguió de sus hermanos. No hay una tendencia al empleo de un modelo en función del orden de nacimiento, pero tampoco según el sexo del nacido. Únicamente, se percibe que, en esta primera fase, la figura del padrino individual está copada por varones de buena posición social, ya fuesen hidalgos locales, ya fuesen eclesiásticos de distinto rango.

En Muradelle, otra de las parroquias con mayor índice de variaciones a inicios del siglo XVIII, Antonio Montes y su esposa María Fernández tuvieron tres hijas entre 1701 y 1704. La primera tuvo por *padrino a solas* a don Manuel Noguerol, notable de la parroquia; la segunda, al eclesiástico de la villa de Chantada Alexandro Fernández Quiroga y, la tercera, dos vecinos y, posiblemente, parientes, José Montes y Catalina Diéguez³³⁹. Semeja que el objetivo era dar personas de representatividad social al mayor número de hijos que fuese posible y que, dado el momento de polarización social y asentamiento de los linajes de la hidalguía, se consideraba que una sola persona de alto rango era suficiente para asegurarse la protección en el futuro del ahijado. Si la elección se concentraba en vecinos o parientes, se mantenía un modelo dual para garantizar una red igual de densa y fuerte que la proporcionada por un hidalgo.

Esto no significa que no hubiese quien ya optase para la totalidad de sus hijos por un modelo individual o por dos hidalgos apadrinando juntos, puesto que este modelo había empezado a calar y ganar adeptos entre la población. Gregorio Rouco y Catalina Ramos de Aguiar, vecinos de la ciudad de Lugo, bautizaron a sus dos hijos, Teresa (1705) y Domingo Miguel (1708) con un solo padrino cada uno: don Pedro Gómez de Lamas, alcalde ordinario,

³³⁷ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Nicolás de Portomarín*, 1825-1852, f. 124 y 133v.

³³⁸ *Ibid.*, f. 142.

³³⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Paio de Muradelle*, cit., f. 244v, 248v y 253.

para la primera y el eclesiástico Pedro de Cota y Gandoy para el segundo³⁴⁰. Más bien, debemos apuntar a diferentes estrategias por parte de las familias de la hidalguía, puesto que algunas se afanaron en desarrollar una política paternalista a través del padrinazgo, utilizando a todos los miembros posibles de la familia para apadrinar, para configurar redes sociales y clientelares en torno a la casa; mientras que otros linajes centraron estas redes en una única persona, normalmente el cabeza de familia. Obviamente, también pudo haber cambios en la forma de participar de una misma familia por las propias circunstancias: viajes, enfermedades, viudez, etc. impedían acudir al bautismo.

En conclusión, la variación de modelos de padrinazgo entre hermanos evidencia la coexistencia de ambos y su alternancia en función del propio contexto de los padres y padrinos, más que por las propias características del recién nacido.



³⁴⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, 1620-1726, f. 147v y 159v.

5. MADRINAS Y PADRINOS ANTE LA PILA BAUTISMAL: FACTORES DE ELECCIÓN

La adaptación de los padrinos al neonato y a las necesidades u objetivos de la familia se realizaba a través de la selección de las características de los padrinos. En función de la finalidad que los progenitores le daban al padrinazgo, se buscaba un perfil determinado que incluía diversos factores. Edad, parentesco, oficio, lugar de residencia, estado civil, condición social, familia a la que pertenecía, exclusividad del lazo social entre el padrino y el ahijado... la multiplicidad de variantes hace imposible un análisis global que explique la elección de cada uno. Aún así, pretendemos realizar una aproximación a las características más destacadas de aquellos que ejercieron de padrinos.

5.1. EXCLUSIVIDAD DEL VÍNCULO DE PADRINAZGO

La función que cumplía el padrinazgo determinó el valor dado a la exclusividad del parentesco espiritual. No se puede afirmar que aquellos que optaron por padrinos que contaban ya con un amplio elenco de ahijados tuviesen en mente la consecución de un vínculo cercano y estrecho entre el padrino y el ahijado, objetivo que, quizás, sí persiguiesen aquellos que optaron por personas de su círculo más cercano.

Dado que nos ceñimos al marco parroquial, el número de ahijados también se ve reducido. Como veremos en otro apartado, el radio de alcance del padrinazgo no se limitaba a la propia parroquia de residencia de los padrinos, ni siquiera a las circundantes, pues dependía de la movilidad tanto de padres como de padrinos; además, se podía recurrir al padrinazgo por poderes, del que hablaremos en otro apartado, que suponía poder apadrinar a quilómetros de distancia. Esta movilidad complica el análisis de la exclusividad del padrinazgo, pues nada impedía que los padrinos contasen con más ahijados en otras parroquias. Por ejemplo, Benito López y Josefa Fernández Varela apadrinaron a dos hijos de distintas parejas de la parroquia de Cartelos, donde eran vecinos; pero, además, se trasladaron a la parroquia de Santiago de Pradeda para apadrinar en 1782 a un hijo de su primo carnal, Manuel Fernández³⁴¹. De igual forma, el marco cronológico también incide en ello pues, aunque en la mayor parte de las parroquias que manejamos las muestras superan los diez años, la repetición como padrino podía superar dicha franja temporal. Sin embargo, consideramos que, si el tiempo transcurrido entre los bautismos era amplio, no restaba toda la carga de exclusividad a la relación.

En consecuencia, debemos partir de que los datos relativos al número de ahijados por padrino o madrina están subestimados y, más aún, en el caso de aquellos que presentaban una movilidad geográfica más amplia en el ámbito social y laboral.

Más de tres cuartas partes de los padrinos constan con un único ahijado, cifras altas incluso atendiendo a la limitación que nos imponía el uso de fuentes de ámbito parroquial. Por consiguiente, aunque la proporción de padrinos con un solo ahijado sería menor de contar con una fuente supraparroquial, la exclusividad del parentesco espiritual entre padrinos e ahijado

³⁴¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, 1715-1795, f. 57 y 70v; *Libro II de Bautismos de San Cristovo de Lobelle e Santiago de Pradeda*, 1706-1844.

sería la tónica dominante (77,53%). Un nada desdeñable 13,86% apadrinaba en dos ocasiones; parte de ellas, como veremos en otro apartado, se correspondió con el bautismo de gemelos que, cuando se repetían padrinos entre ambos hermanos, suponía el padrinazgo de dos criaturas, pero una misma ceremonia. Sobre un 5% de los padrinos tuvieron tres ahijados y 2,77% entre cuatro y cinco. Más de doscientas personas estuvieron ante la pila bautismal entre seis y diez ocasiones, lo que representa un escaso porcentaje (1,12%), pero una cantidad numérica considerable. Aquellos que sobrepasaron la decena de ahijados fueron, por tanto, excepciones.

Tabla 22. Número de ahijados por padrino

Ahijados	Madrinas		Padrinos		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1	8661	78,79	8751	76,33	17412	77,53
2	1452	13,21	1661	14,49	3113	13,86
3	464	4,22	559	4,88	1023	4,56
4-5	280	2,55	341	2,97	621	2,77
6-10	118	1,07	133	1,16	251	1,12
11-15	13	0,12	17	0,15	30	0,13
16-19	-	-	2	0,02	2	0,01
Más de 20	4	0,04	1	0,01	5	0,02
Total	10992		11465		22457	

El número de mujeres que contaban con un solo ahijado supera levemente el de varones (78,79% frente a 76,33%). Se podría aducir que, a tenor de lo dicho anteriormente, la diferencia entre sexos sería superior por la mayor movilidad geográfica del hombre. Sin embargo, la realidad es distinta, puesto que las mujeres del interior lucense participaron de la emigración –tanto dentro como fuera de Galicia– y acostumbraron a ser el cónyuge que se desplazaba al casarse. Es decir, las mujeres también sobrepasaron el límite parroquial más allá de las feligresías colindantes, y pudieron amadrinar a criaturas mientras ejercían de criadas. Por ejemplo, María Josefa de Moure, natural de San Salvador das Cortes (Paradela), ejerció de criada en la casa de Besteiros (Diomondi), donde amadrinó a varias criaturas a inicios del siglo XIX³⁴². Aunque la diferencia no es significativa, la mayor proporción de mujeres con un solo ahijado puede estar debida al recurso a mujeres que estaban fuera del radar para otras familias como, por ejemplo, abuelas viudas, pues su poder se veía reducido, al contrario que su homónimo varón que mantenía la jefatura del hogar, aun viudo, y, por ende, gozaba de una mayor presencia social³⁴³.

A medida que aumenta el número de ahijados, se equilibra el desfase entre los padrinos. A partir del quinto ahijado se equilibra la participación de ambos sexos: el 98,77% de madrinas y el 98,67% de padrinos cuentan con cinco o menos ahijados. En consecuencia, los padrinos que aglutinaron alrededor de ellos a un amplio elenco de ahijados estuvieron protagonizados en igual medida por hombres que por mujeres. En parte, esto se explica por la

³⁴² ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, cit., f. 107-121v.

³⁴³ H. SOBRADO CORREA, “Vello e «mozos vellos»: el papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna”, cit., p. 290. Los retratos de varones y mujeres de edad en la literatura y documentación de la época presentan una clara diferenciación en detrimento de las últimas.

tendencia a que apadrinase un matrimonio en aquellos casos en que más veces se recurrió a ellos. Por ejemplo, Juan García Somoza, vecino de San Xoán de Tor, fue requerido como padrino dieciséis veces en las dos últimas décadas del siglo XVII; en once ocasiones, lo hace en compañía de su esposa Benita de Valcárcel y, otras cuatro veces, con su hija Inés de Valcárcel. Pero este ejemplo no debe restar importancia a la mujer como eje articulador de las redes sociales creadas en el bautismo. Don Pedro Pardo, vecino de Quinta de Lor, sostuvo en la pila bautismal a catorce criaturas entre 1669 y 1676; en trece ocasiones lo hace junto con su esposa doña Josefa Mantilla y Estrada, la cual acudió como madrina en otras doce ocasiones más, acompañada de once hombres distintos. Queda claro con este ejemplo –el máximo de concentración de ahijados que hemos encontrado– que la mujer no carecía de importancia en el entramado de redes que creaba la institución del padrinazgo. El nivel de repetición de padrinos es ligeramente superior que el aportado por Guido Alfani para Ivrea (Italia) para el siglo XVI³⁴⁴. Según sus cálculos, el 19% de los padrinos habría actuado en más de una ocasión, volumen que en Lugo supera el 20%.

Más que al sexo del padrino, hay que apuntar a la condición social como factor diferenciador. Si bien las máximas colecciones de ahijados también se dieron entre padrinos que no pertenecían a las clases privilegiadas, la proporción de madrinas y padrinos de la élite que tienen un único ahijado es claramente inferior a los padrinos fuera de dicho grupo. Entre los varones, la diferencia es más leve sin que llegue a superar el 3%; la proporción de ellos que cuentan con dos ahijados es similar, radicando la diferencia en el volumen de los que apadrinaron en más de tres ocasiones: 11,11% de las élites frente a 8,78% del pueblo llano. Por el contrario, entre las mujeres las diferencias fueron más notables, rozando el 5% la diferencia de las que tenían un solo ahijado y manteniendo la diferencia en todos los tramos.

Tabla 23. Número de ahijados según la calidad del padrino

	Madrinas				Padrinos			
	Con tratamiento		Sin tratamiento		Con tratamiento		Sin tratamiento	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1	1081	74,50	7580	79,45	1470	73,91	7281	76,84
2	209	14,40	1243	13,03	298	14,98	1363	14,38
3 a 5	128	8,82	616	6,46	182	9,15	718	7,58
6 a 10	30	2,07	88	0,92	34	1,71	99	1,04
11 a 20	2	0,14	13	0,14	5	0,25	14	0,15
Más de 20	1	0,07	3	0,03	-	-	1	0,01
Media	1,53		1,36		1,52		1,42	
Total	1451		9541		1989		9476	

La diferencia se observa claramente en la media de ahijados: mientras aquellos que gozaban del tratamiento de don tenían 1,5 ahijados de media –tanto el varón (1,52) como la mujer (1,53)–, el resto de la población rebajaba esta cifra a 1,42, los hombres, y 1,36 en el

³⁴⁴ G. ALFANI, “Spiritual kinship and the others, Ivrea, XVIth-XVIIth Centuries”, *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2006, p. 73.

caso de las mujeres³⁴⁵. Significa, pues que el factor de la exclusividad no se pretendía de igual forma respecto a las élites, pues la población era consciente de que dicho lazo con una persona de influencia social y económica no podía ser exclusivo. Esto se corrobora al constatar que todos los padrinos de más de diez criaturas se aglutinan en el siglo XVII y están relacionados con la búsqueda de lazos verticales que predominó en dicho siglo³⁴⁶. Todos ellos fueron hidalgos o personas destacadas del lugar que gozaban de influencia social y económica. Pese a que con la normativa impuesta en Trento se había pretendido reconducir hacia lo religioso el parentesco espiritual, consiguió el efecto contrario, ya que en la primera centuria tras el cambio se produjo la denominada era clientelar del padrinazgo; es decir, la priorización del padrinazgo por parte de las élites.

Debemos citar un factor que incidió en la acumulación de ahijados que nada tenía que ver con la influencia social de los padrinos, sino que respondía a unas circunstancias concretas en las que estos se hallaban constantemente que desencadenaban el padrinazgo. Nos referimos a los expósitos, puesto que aquellas mujeres que se dedicaron profesionalmente a conducirlos a la inclusa o a la iglesia para bautizarlos llegaron a ejercer de madrinas hasta en diez ocasiones, solo en la parroquia de San Vicente de Pino; semejante situación que los que ejercieron el cargo de veedor de la villa de Monforte en las décadas de 1820 y 1830, cuando el índice de exposición aumentó y eran los encargados de llevar a la iglesia a los niños que aparecían para bautizarlos y, a falta de otros presentes, fueron ellos mismos quienes se encargaron de ejercer de padrinos³⁴⁷. El fallecimiento de un hijo también desencadenaba la repetición de padrinos sin que mediase influencia social. Aunque los datos no muestran que fuese una práctica mayoritaria, no fue infrecuente que los progenitores, tras la muerte de un hijo, otorgasen el mismo nombre y/o padrinos al siguiente hijo³⁴⁸.

Para los padrinos, tener múltiples ahijados no era solo un método de elevar su status social dentro de la comunidad, sino que también destacaban en el plano religioso. En ciertas zonas europeas se consideraba que el tiempo de sufrimiento tras la muerte se reducía en función del número de criaturas llevadas a la pila bautismal³⁴⁹. Esto nos sitúa en directa conexión con el mantenimiento del culto a las ánimas que había tenido gran importancia en Galicia desde el siglo XIII, así como el reforzamiento de la religiosidad popular que integró las vías de salvación del alma que consideraban efectivas o válidas a las impuestas por la Iglesia³⁵⁰. Sin embargo, no tenemos ninguna expresión documental que expresa esta idea en Galicia y, desde luego, en aquellos que acumularon un alto número de ahijados pesó más el componente social que el religioso.

Además, debemos diferenciar aquellos que eran requeridos por distintas familias de aquellos en los que eran los mismos progenitores quienes buscaban reforzar el lazo social con

³⁴⁵ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 162-166. Las medias de ahijados hallados por Guido Alfani son claramente superiores por la aplicación de modelos de padrinazgo múltiples en su marco cronológico de estudio; pero coincide en señalar la participación más frecuente de las élites. P. PAGEOT, "Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500", en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1981, p. 56. Semejante en el área Suiza, aunque en ella los padrinos presentan una media de ahijados superior a las madrinas (2,54 frente a 2,17).

³⁴⁶ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII", cit., pp. 9-10. Mismo fenómenos que se observa en el área cantábrica.

³⁴⁷ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., pp. 224-226. Los trabajadores de la Real Inclusa de Santiago también acumularon un alto número de ahijados.

³⁴⁸ G. ALFANI, "Spiritual kinship and the others, Ivrea, XVIth-XVIIth Centuries", cit., p. 73; A. BURGUIERE, "Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime", *L'Homme*, vol. XX, 4, 1980, p. 34.

³⁴⁹ A. FINE, "Le parrain, son filleul et l'au-delà", cit.

³⁵⁰ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 354-355. Un ejemplo de dicho culto lo hallamos en las cofradías dedicadas a las ánimas.

una persona concreta escogiéndole para todos o varios de sus hijos. No tenía la misma implicación el número de ahijados de doña Josefa Mantilla, antes citada, que fue requerida por distintos progenitores que, por ejemplo, los nueve ahijados de Dolores y Agustín Fernández, hijos todos ellos del hermano de ambos³⁵¹. Mientras en el primero se trataba de una querencia general por una persona que contaba con una reputación e influencia social, en el segundo era una reiteración debida a la pretensión de los progenitores por reforzar la relación.

Las razones por las que se buscaba reforzar una relación podían ser múltiples, desde obtener algún beneficio laboral hasta no estar integrados en la malla social. La falta de integración, bien fuese por pertenecer a sectores marginados, bien fuese por un traslado reciente, podía obligar a los progenitores a seleccionar a las mismas personas para apadrinar. Por ejemplo, los dos hijos –Eduardo María (1851) y Rosa (1852)- del carpintero Pedro López, natural de San Pedro de Recelle, y su esposa María Manuela Díaz, natural de San Xián de Oulol, fueron apadrinados en la ciudad de Lugo por el mismo matrimonio, Rosa Fernández y José Madarro³⁵². En otros casos, los progenitores podían estar perfectamente integrados, pero repetir padrinos por la eventualidad de otro posible traslado; don Paulino Santos Pijuán, natural de Santa Uxía de Ribeira (Pontevedra), y su esposa doña Carolina Díaz Varela y García, natural de la provincia de Ourense, tuvieron sendas niñas en 1899 y 1900, que fueron apadrinadas por sus hermanos Roberto y Paulino, respectivamente, y su hermana María Santos³⁵³. Don Paulino accedió por oposición al cargo de secretario de la Junta Provincial de Instrucción Pública de la provincia de Lugo en 1909³⁵⁴; suponemos que la elección de sus otros hijos como padrinos se debía a un intento de evitar suprimir la relación de estos con sus padrinos ante la posibilidad de tener que trasladarse.

Si atendemos a las cifras, cerca del 70% de progenitores no dieron los mismos padrinos a ninguno de sus hijos. Es una cifra significativa que refleja la preferencia por obtener redes sociales extensas y diferenciadas para y a través de los hijos. Supone, por tanto, la individualización de cada hijo, ya que se les proporcionan redes diferenciadas que estarían en consonancia con el futuro que suponían a cada uno³⁵⁵. Este tipo de estrategia era la más extendida porque, además de beneficiar al bautizado, reportaba beneficios para la familia –entendida en el sentido amplio–. No se puede olvidar que, en el interior lucense, la familia tenía un carácter troncal y extenso que repercutían en la casa; las estrategias no tenían como centro al individuo, sino a la casa, por lo que cualquier relación que se establecía abarcaba a toda la familia que residía en ella³⁵⁶. Obviamente, la relación padrino-ahijado tenía matices diferenciados del resto de la familia, que se proyectaba en la nomenclatura específica usada

³⁵¹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, 1877-1925, f. 31v-84v.

³⁵² ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1824-1852, f. 336; *Libro VI de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1852-1858, f. 2.

³⁵³ ACPLU, *Libro XI de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1892-1900, f. 179 y 200.

³⁵⁴ *Gaceta de Instrucción Pública y Bellas Artes*, 1909, nº 923, Madrid. AGAd, 62, 02859, 0116, *Expediente de clasificación de pensión nº P.D.-116 incoado por Carolina Díaz Varela, viuda de Paulino Santos Pijuán secretario que fue de la junta de Lugo*.

³⁵⁵ F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia”, cit., p. 41.

³⁵⁶ C. GIL TABOADA, *Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago hechas por el Illmo. Señor D. Cayetano Gil Taboada, Arzobispo de Santiago*, Imp. Buenaventura Aguayo, Santiago de Compostela, 1747 Tít. VIII, Const. XIII. Indicio de la asimilación de las relación espiritual entre el bautizado y la casa del padrino es la inclusión en las sinodales de Santiago de mediados del siglo XVIII de la advertencia de que dicho parentesco “ya no se comunica del marido el padrino a la mujer que no fue madrina”.

por ellos, pero no obstaba para que toda la familia se beneficiase de dicha relación, ya fuese directa o indirectamente³⁵⁷.

En el 30,5% restante se produjo la repetición de algún padrino –que no de todos los padrinos- en un intento de reforzar un lazo con una o varias personas. Sin embargo, no todas las repeticiones de padrinos respondían a dicho objetivo, puesto que podía tratarse de la recuperación de un lazo por el fallecimiento del ahijado anterior o el padrinazgo de gemelos. Es decir, la pretensión de reforzar lazos en lugar de expandirlos está levemente sobreestimada a causa de situaciones como las citadas. El 7,9% de los progenitores optaron por repetir únicamente a la madrina frente al 11,3% que optaron por repetir padrino; en un porcentaje similar (11,2%) se sitúan los padres que repitieron tanto padrinos como madrinas.

A las razones aducidas antes para explicar el mayor volumen de madrinas que contaban con un único ahijado respecto a los padrinos, hemos de añadir la preferencia de los progenitores por optar por distintas madrinas más que por distintos padrinos: mientras el 19,1% de los padres optaron por repetir el sector femenino del padrinazgo, el 22,5% repitieron padrinos. Interpretamos esto como una confirmación de la utilización de las mujeres como gozne de las relaciones con otras familias, mientras que la figura del padrino se utilizaba para reforzar con una familia concreta. Además, el rol tradicionalmente atribuido a cada sexo en el padrinazgo explica la mayor querencia por madrinas diferentes entre los hijos, puesto que estas eran las encargadas de la educación en la piedad y doctrina cristiana³⁵⁸.

Tabla 24. Proporción de repetición de padrinos entre hermanos

	Nº	%
Distintos padrinos	2745	69,5
Se repite alguna madrina	311	7,9
Se repite algún padrino	448	11,3
Se repiten algunos padrinos y madrinas	444	11,2

Es necesario recordar que, gracias al empleo de modelos individuales, el hecho de que el 7,9% de los padres repitiesen madrina no implica que optasen por padrinos distintos, ya que podía tratarse de madrinas individuales y, por tanto, no había intención de extender las redes a través de los padrinos. Igualmente, respecto al 11,3% de padres que repitieron algún varón como padrino.

La tendencia a repetir padrinos fue aumentando conforme avanzamos hacia el siglo XIX y no tuvo la misma proyección en cada área. Antes de dicho siglo, la repetición de padrinos rondaba el 15%, siendo una práctica marginal en la mayoría de las feligresías³⁵⁹. A mediados del siglo XIX, ya es una práctica mayoritaria en varias parroquias del sur lucense como San Pedro de Besteiros (O Saviñao) o Santiago de Cereixedo (Cervantes). Pero fue, sobre todo, en la segunda mitad de dicho siglo cuando cogió ímpetu y la práctica de repetir padrinos estaba presente de forma mayoritaria en buena parte del territorio lucense y, donde no era mayoritaria, se acercaba a niveles próximos. Profundizaremos en el apartado relativo a la familia en ello, pero podemos adelantar ahora que está plenamente relacionado con la

³⁵⁷ En las demandas sobre averiguación de partidas bautismales, se encuentran con frecuencia frases alusivas al trato utilizando las expresiones de padrino, madrina y ahijado.

³⁵⁸ F. ZONABEND, “La parenté baptismale à Minot (Côte-d’Or)”, cit., p. 662.

³⁵⁹ Únicamente en el coto de Eiré parece que ya era una práctica habitual a inicios del siglo XVIII. El 52% de los progenitores reiteraba la elección de algún padrino.

tendencia a escoger padrinos dentro de la parentela próxima que cobra importancia en el siglo XIX.

El proceso de reiteración de padrinos se acentuó en la segunda mitad del siglo XIX. Se trató del mismo proceso de individualización que se estaba produciendo a nivel general en la sociedad. En el siglo XVII y parte del XVIII, se buscaba reforzar el vínculo con una familia, por lo que se optaba por distintos miembros de ella para cada criatura; sin embargo, conforme el individuo va ganando peso en detrimento de la casa, se priorizó la repetición de un persona y no de la familia a la que pertenecía. Esto, a su vez suponía un obstáculo para singularizar el padrinazgo de cada hijo. Es más, si ponemos en relación esta tendencia con los modelos de padrinazgo imperantes en el momento, constatamos una reducción de la creación de redes sociales por familia, no solo se convocan a las mismas personas, sino que se hace en el momento en que predomina designar a una sola persona para tal labor.

En el gráfico siguiente se puede observar la evolución de la tendencia a repetir padrinos. A mediados del siglo XVI, había una repetición leve –en torno al 10%– de padrinos dentro de una prole de hermanos, situación que se mantuvo estable durante un siglo en el que, además, empezaron a aparecer los primeros casos de selección de la misma persona o pareja para apadrinar a todos los hijos.

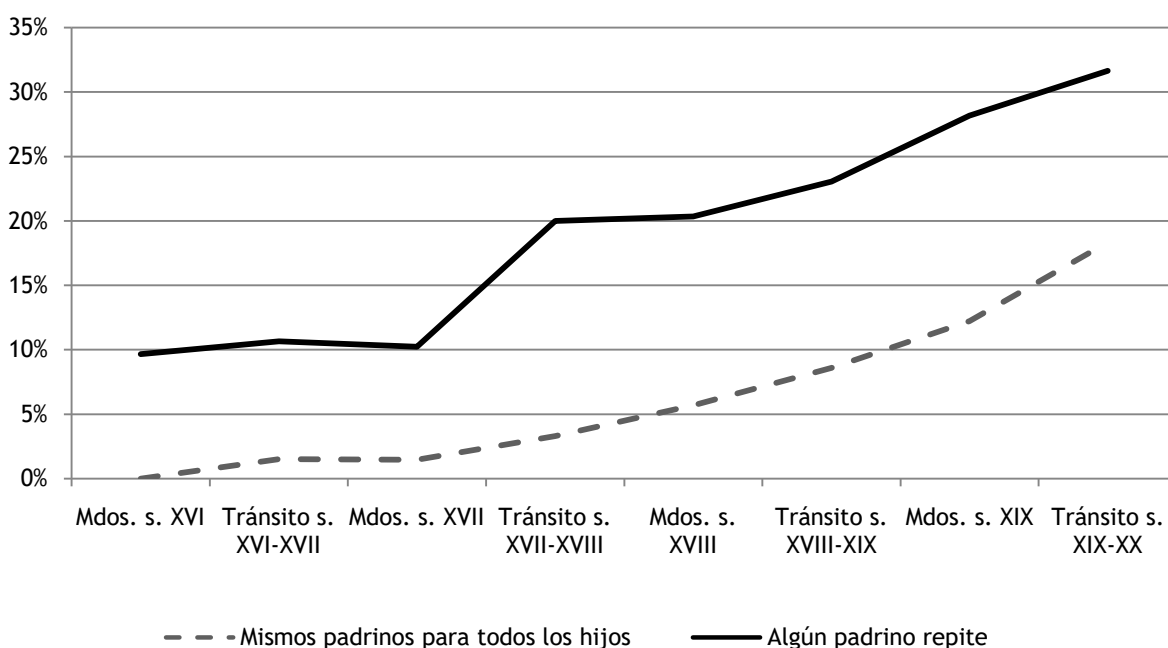


Gráfico 1. Evolución de la tendencia a reiterar la elección de padrinos

En la segunda mitad del siglo XVII se vivió el mayor incremento de reiteración de padrinos, que se duplicó. Tras ese primer aumento, la situación se mantiene estable durante media centuria, a partir de la cual comienza otro periodo de aumento de la tendencia a optar por las mismas personas para apadrinar hasta situarse por encima del 30%. Esto, además, fue unido a un mayor número de progenitores que convocaron a las mismas personas para toda su progenie. En total, cerca de la mitad de los padres realizó una elección en la que buscaban reforzar el lazo con alguna persona. Debemos tener en cuenta que, parte de aquellos que optaron por los mismos padrinos podían tener en mente una estrategia que pretendía diversificar, pero que no desarrollaron por no tener más hijos; y, por el contrario, otros pretenderían centrar el padrinazgo en una persona o pareja concreta y tuvieron que cambiar

por causas ajenas al propio sacramento como, por ejemplo, emigración o fallecimiento del padrino.

Este cambio del siglo XVII fue consecuencia de la modificación de los parámetros utilizados para escoger a los padrinos que derivaba de la mutación interna del sacramento y su utilización por parte de la población. En el siglo XVI, el bautismo fue utilizado para incrementar las redes sociales, densificarlas y darles una extensión lo más amplia posible; en consecuencia, se evitó la reiteración y las excepciones derivaron de situaciones, bien marginales, bien de preferencia por un hidalgo. A lo largo del siglo siguiente, la reducción del número de padrinos junto a la predicación de órdenes mendicantes y la mejora de la formación del clero recondujeron los objetivos que se pretendían cumplir, reorientando el padrinzago hacia una vertiente, más que religiosa, de cuidado y atención cotidiana.

La reiteración de padrinos también estuvo levemente condicionada por el tamaño del vecindario de las parroquias, existiendo una mayor reiteración en aquellas cuyo vecindario era más escaso; Cartelos y Besteiros, con un número de vecinos inferior a cuarenta, presentan los mayores índices de reincidencia: el 70,4% de los progenitores de Cartelos y el 63,6% de los de Besteiros recurrieron en varias ocasiones a las mismas personas. Sin embargo, aquellos lugares con un vecindario extenso no fueron los lugares con menor diversificación; en urbes como Lugo o Monforte de Lemos, el volumen de progenitores que optaron por repetir padrinos superaron el 30%. Es decir, la reiteración de padrinos venía causada, en parte, por el bajo número de vecinos de las parroquias, pero, al mismo tiempo, cuándo el vecindario era holgado, se reiteraron los padrinos como un medio para reforzar el vínculo, ante la multiplicidad de relaciones que se podían establecer en el ámbito urbano. De hecho, las villas menores de la diócesis fueron las que mayor diversificación presentan (Chantada-80,0%; Portomarín-89,5%, Sarria-87,0%): la diversidad de oficios hacían conveniente extender redes sociales en múltiples ámbitos, pero, al contrario que en las principales urbes, el tamaño del vecindario avalaba un mayor conocimiento entre los vecinos y la adquisición de lazos por otras vías.

Tabla 25. Reiteración de padrinos por parroquias a mediados del siglo XIX.

	Diversificación de padrinos		Reiteración de padrinos		Nº Vecinos (Madoz, 1845) ³⁶⁰	
	Nº	%	Nº	%	Vecinos	Almas
A Cova, S. Xoán	13	46,4	15	53,6	42	212
Aguada, Sta. Baia	20	52,6	18	47,4	76	370
Albeiros, S. Lourenzo	15	62,5	9	37,5	56	336
Asma, S. Salvador	17	53,1	15	46,9	86	430
Besteiros, S. Pedro	8	36,4	14	63,6	35	192
Bolaño, Sta. Baia y Castroverde, Santiago	12	60,0	8	40,0	139	760
Cartelos, S. Estevo	8	29,6	19	70,4	36	206
Cebreiro, Nra. Sra.	24	68,6	11	31,4	130	900
Chantada, Sta. Mariña	32	80,0	8	20,0	72	442
Diomondi, S. Paio	9	45,0	11	55,0	90	508
Eiré, S. Xián y S. Miguel*	12	60,0	8	40,0	147	778
Lóuzara, S. Cristovo	19	61,3	12	38,7	98	499
Lugo, S. Pedro y Nova, Santiago*	17	68,0	8	32,0	872	4436
Muradelle, S. Paio	14	50,0	14	50,0	52	260
Nogueira de Miño, Sta. María	17	70,8	7	29,2	460	808
Penamaior, Sta. Mª de S. Lourenzo	15	55,6	12	44,4	68	510
Pino, S. Vicente y Régoa, Sta. María*	17	65,4	9	34,6	809	4064
Portomarín, S. Nicolás	17	89,5	2	10,5	42	636
Quinta de Lor, Sta. María y Augasmestas, Santiago*	11	40,7	16	59,3	471	787
Rao, Sta. María	18	75,0	8	30,8	140	608
Sarria, S. Salvador y Sarria, Sta. Marina*	20	87,0	3	13,0	140	768
Tor, S. Xoán e S. Xián*	16	55,2	13	44,8	84	444
Total	351		240			
* Suma de los vecinos de ambas parroquias						

³⁶⁰ Aunque la fiabilidad de las cifras del diccionario de Madoz ha sido puesta en duda (H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 323.), consideramos que podemos utilizarlas para aproximarnos al volumen de población de cada parroquia.

Al mismo tiempo, el inicio de la consideración de la infancia como una etapa diferenciada en el siglo XVII nos hace plantearnos la posibilidad de que la elección de los mismos padrinos fuese consecuencia de la pretensión de una mayor igualdad entre los hijos³⁶¹. En lugar de individualizar la elección de cada hijo que suponía extender las redes sociales de la casa y favorecía a unos hijos sobre otros en función de los padrinos escogidos, la reiteración de padrinos iba en contra de los intereses de la casa e igualaba, en lo tocante al padrinazgo, a los hijos. Sin embargo, lo que a simple vista puede parecer positivo –igualdad entre los hijos desde la cuna–, escondía la pérdida de la individualización de los hijos. Desde el siglo XVI, se habían ido imponiendo las prácticas hereditarias que favorecían a un solo hijo: los testamentos en los que los hijos heredaban de forma desigual representaron el 96,3% en la primera mitad del siglo XIX³⁶². Por tanto, considerar que la reiteración de los padrinos era algo que pretendía equiparar a los miembros de la prole cuándo coincide temporalmente con el auge de las prácticas desigualitarias en el plano hereditario, resulta contradictorio. Sin embargo, como veremos, en el siglo XIX, se incrementó el recurso a los parientes próximos como padrinos, lo que nos indica, ya de por sí, un cambio en la finalidad del padrinazgo. En consecuencia, consideramos que la reiteración de padrinos tuvo por objetivo el reforzamiento de un lazo, tal y como acontecía con las clases privilegiadas; pero, en este siglo, este reforzamiento tiene por objetivo el grupo familiar, no las élites. La familia extensa se está desintegrando como cédula principal de convivencia y sociabilidad a consecuencia de las migraciones definitivas, de la progresiva fragmentación de los hogares al aumentar las estructuras nucleares y solitarias en detrimento de las complejas, etc.³⁶³. Por tanto, una parte de la repetición de padrinos se explica por la pretensión de reforzar el lazo de los hijos –sin que medie distinción entre ellos– con sus tíos y abuelos.

No se puede apuntar como causa de la reiteración a la caída de efectivos demográficos que supondría una constricción del mercado de padrinos. Es más, el segundo incremento de la reiteración de padrinos coincidió con el despegue demográfico de la provincia de Lugo: desde la década de 1780 se incrementó la población en toda la diócesis amparada en la introducción de nuevos cultivos, como la patata, y de leves mejoras técnicas en la agricultura³⁶⁴. ¿Podemos considerar, por tanto, que se trató de un proceso de individualización de los padrinos ante el incremento numérico tanto de padrinos como de bautizados? Dicho de otro modo, podemos hipotetizar que, al haber un abanico de potenciales padrinos mayor, la estigma social que proporcionaba apadrinar se reducía –a mayor oferta, menor valor–, por lo que habría que multiplicar dichos padrinazgos para obtener el mismo mérito.

En definitiva, en la elección de parientes espirituales se antepuso la exclusividad del lazo creado entre los padrinos con el ahijado y sus padres. La acumulación de ahijados no afectó apenas a un cuarto de los padrinos, de los que la mitad solo tuvieron dos ahijados. La acumulación se producía por dos vías que no fueron excluyentes, pero cuyo origen divergía y mostraba un comportamiento comunitario frente a uno familiar. Por un lado, una persona podía ser escogida en varias ocasiones por distintos miembros de la comunidad, lo que nos permite apuntar a aquellos que poseían capacidad de influencia en ella. Por otro lado, una familia podía tener interés en reforzar lazos con una persona en particular, por lo que la solicitaban para más de un hijo. El interés que mostraba una familia podía ser debido a múltiples factores y no era obstáculo para que, en general, la comunidad compartiera dicho

³⁶¹ P. ARIÈS, *El Niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 186-187.

³⁶² H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 400-415. En la segunda mitad del siglo XVI, era el 37,8%.

³⁶³ *Ibid.*, pp. 394-399. En 1753, 159 hogares tenían una estructura nuclear que representaban el 44% de los hogares; a finales del siglo XIX, habían ascendido a 712 (77,6%).

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 326-328.

interés. No obstante y pese a que no eran excluyentes, difirieron en el marco cronológico al ser más habitual la primera vía de acumulación en los siglos XVII y XVIII, mientras que la segunda se concentró a finales del siglo XVIII y en el XIX.

5.2. PARENTESCO SANGUÍNEO ENTRE PADRINOS Y AHIJADOS

Pretendemos en este apartado hacer un análisis de la participación de la familia en el padrinazgo. Atendiendo la polisemia de los términos familia y parentela en el Antiguo Régimen, vemos preciso puntualizar a que nos vamos a referir. Dubert García alertaba de la inclusión en la definición de familia de los diccionarios de la época del factor de la co-residencia y el parentesco, entendido este como consanguinidad y afinidad³⁶⁵. Así, durante la Edad Moderna, se consideraban parte de la familia todos aquellos que vivían bajo el mismo techo, aun cuando no compartiesen lazos sanguíneos como, por ejemplo, los criados. Aun en la actualidad, la definición de familia en el Antiguo Régimen se mantiene en términos aproximados, permitiendo que los estudios sobre la familia alternen el factor de la consanguinidad y de la cohabitación como base de la familia³⁶⁶.

Si lo que pretendemos definir es la parentela, se torna todavía más complicado pues, en palabras de Mantecón Movellán, *la parentela se presentaba y se ha expresado como un fenómeno con límites muy difusos*³⁶⁷. La dificultad de establecer límites a la parentela se debe a que abarcaba más que los lazos sanguíneos y afines, pudiendo incorporar individuos por razones de amistad o vecindad. El propio padrinazgo era un método de configurar dicha parentela al crear un vínculo de parentesco espiritual con connotaciones de fidelidad y ayuda mutua.

Teniendo esto en cuenta, nuestro análisis se centra en aquellas personas que tenían un lazo sanguíneo o afín próximo con los padres e independiente de la cohabitación. Es decir, consideramos como tales a tíos naturales y afines, abuelos, hermanos, primos, bisabuelos y tíos-abuelos, aunque no residiesen en el mismo hogar que el bautizado. Esto no significa que neguemos la existencia de la parentela en sentido amplio ni que la solidaridad familiar no traspasase estos parentescos, sino que hemos optado por analizar las relaciones familiares que acostumbran a aparecer en las fuentes y que podemos reconstruir. Además, atendiendo a que las partidas bautismales no concretan la co-residencia de los individuos —en ocasiones, ni siquiera la aldea dónde eran vecinos—, optamos por no incluir dicho parámetro como sinónimo de parentesco, pues supondría una tergiversación de las cifras.

Antes de sumergirnos en el análisis de los parientes que participaron como padrinos, debemos realizar una serie de precisiones que obstaculizan dicho análisis. Principalmente, se trata de dos cuestiones que afectaron a prácticamente todo el período estudiado, con especial incidencia en los siglos XVI, XVII y primera mitad del siglo XVIII. La primera de las cuestiones es la ya mentada parquedad de las fuentes parroquiales que no fueron prolíficas en

³⁶⁵ I. DUBERT GARCÍA, *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen: el ejemplo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII*, Universidade, Servicio de Publicacións, Santiago de Compostela, 1987, pp. 19-22; También en F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XX)”, en Francisco Chacón Jiménez, Juan Hernández Franco (eds.) *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 53-56.

³⁶⁶ J. HERNÁNDEZ FRANCO; A. L. PÉREZ ORTIZ; A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Parentesco, linaje, patrimonio, oligarquías, grupos sociales, comerciantes... y, por supuesto, familia: a modo de introducción”, en Antonio Irigoyen López, Antonio Luis Pérez Ortiz (eds.) *Familia, transmisión, y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, 2002, ISBN 84-8371-331-4, págs. 11-16, Servicio de Publicaciones, 2002, p. 11. Como advierten los autores, el concepto de familia sigue siendo objeto de nuevos y dinámicos enfoques.

³⁶⁷ T. A. MANTECÓN MOVELLÁN, “Sobre linajes y peleas de perros: parentelas y pependencias en la Castilla Moderna”, en Francisco Chacón Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.) *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, p. 153.

la aportación de datos sobre el parentesco sanguíneo existente entre padrinos y bautizados. Con la inclusión de los abuelos en las partidas bautismales, podemos acceder a una generación anterior y confirmar aquellos casos en que ambos hermanos permanecen en la misma feligresía. No fue hasta el siglo XIX que la alusión al lazo familiar se convirtió en una anotación más regular –que no sistemática– y sustituyó a la vecindad como dato de identificación. De forma semejante, dicha parquedad obstaculiza nuestro análisis incluso cuando se aporta el vínculo familiar; sobre todo, en hijos sin filiación paterna en los que se registra el nombre del padrino o madrina junto a expresiones como *su hermana* o *su tío*, creando la duda de si tomaban como referencia a la madre o al bautizado. Aunque más escasos, ciertos párrocos dejaron constancia de la existencia de una relación consanguínea, pero, sin embargo de ello, no podemos establecer el parentesco específico ya que se anota como *consanguíneos* o *pariente del bautizado*³⁶⁸.

La segunda cuestión está en relación con la evolución de los sistemas de nominación en el interior lucense. A lo largo del Antiguo Régimen, el sistema de transmisión de apellidos lucense sufrió diversas transformaciones debidas, principalmente, a factores exógenos. La Iglesia, a través del registro parroquial, y el Estado, a través de la imposición del Registro Civil a mediados del siglo XIX, provocaron la homogeneización de la transmisión de apellidos siguiendo los parámetros existentes en el resto de Galicia y del Reino de Castilla³⁶⁹. El sistema de transmisión de apellidos lucense previo al Concilio de Trento se caracterizaba por la recepción del apellido del progenitor del mismo sexo; es decir, las hijas se apellidaban como las madres y los hijos como los padres. Esto tenía excepciones como la hidalguía que no seguía un sistema tan estricto en el que, incluso, utilizaban los apellidos de los abuelos que no usaban sus padres. La progresiva utilización de los libros parroquiales impuestos en el Concilio de Trento supuso un primer desvío de estas prácticas, pero de forma progresiva y no rupturista. El Registro Civil, en cambio, sí supuso un punto de inflexión drástico –aunque hubo un cierto mantenimiento de los apellidos posteriores– ya que instauraba las mismas pautas de transmisión en todo el territorio español: asignación de los apellidos de ambos progenitores, primero el paterno y segundo el materno. Además de transformar el sistema de transmisión, también supuso el establecimiento en todo el territorio del uso de dos apellidos³⁷⁰. No significa que no hubiese población o, más bien, sectores que ya portasen dos apellidos con anterioridad, sino que el Registro Civil lo extendió a toda la población, incluso entre aquellos que, hasta el momento, solo eran registrados con un solo apellido.

Los apellidos son, tras las anotaciones de las partidas bautismales, la principal fuente en la que nos basamos para hablar de parentesco³⁷¹. Sin embargo, la convivencia de ambos modelos de transmisión de apellidos diseminados por toda la diócesis sin una frontera física ni temporal fija supone una traba para el análisis que requiere de minuciosidad y cautela. Eso sí, queremos enfatizar que el modelo anterior al Registro Civil, a nuestro entender más

³⁶⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1858-1890, f. 197v.

³⁶⁹ G. R. RYSKAMP, “The Intergenerational Transmission of Surnames in Spain and Latin America (1599-1900)”, *Journal of Family History*, vol. 37, 4, 2012, p. 443. Ryskamp sitúa la transmisión del apellido materno a las hijas en el área gallega hasta el siglo XIX.

³⁷⁰ A. FINE; F.-R. OUELLETTE, “La révolution du nom dans les sociétés occidentales contemporaines”, en Agnès Fine, Fran Ouellette (eds.) *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 2005, pp. 20-21. Afirman que cada estado ha tratado los apellidos de forma distinta; en consecuencia, no resulta incoherente que existan diversas prácticas de transmisión de los apellidos en el territorio peninsular pues, dado que los apellidos se fraguaron en la Alta Edad Media, el poder político se hallaba por entonces fragmentado. Sin embargo, que la unificación de prácticas no tuviese lugar hasta mediados del siglo XIX y fuese una consecuencia y no un objetivo del Registro Civil, denota que no había preocupación política por ello; es decir, no era un elemento conflictivo.

³⁷¹ P. ROSSI, “La distribución de noms, outil pour l’analyse des dynamiques migratoires”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 154. Defiende el uso de los apellidos para conocer el grado de parentesco entre dos comunidades.

igualitario, se trataba de un modelo bastante estable y con unas pautas claras cuyo abandono se debió a factores puramente externos. Desde luego, la ausencia de una legislación sobre las reglas de transmisión del apellido no significa que su aplicación fuese caótica e inestable, sino que se sustentaba en las propias costumbres locales.

En consecuencia, en determinados períodos, la no coincidencia de apellidos no denota la inexistencia de relación familiar; por ejemplo, en el siglo XVII, las tías paternas y los tíos maternos de un bautizado no portaban el mismo apellido que los progenitores. De forma semejante, y dado que hubo períodos de convivencia por hallarse en un momento de transición, podemos llegar a encontrar en la misma parroquia y época a tías paternas que llevan el mismo apellido que el abuelo paterno y otras tías que llevan el de la abuela paterna. Por ello, hemos optado por establecer tres categorías relativas al parentesco, siguiendo la estela de otros investigadores como Alfani, Gourdon o Sánchez Diego³⁷². La primera categoría abarca a los parientes cuya relación familiar tenemos confirmada; incluye tanto a consanguíneos como afines de ambas ramas familiares. La segunda categoría son los homónimos en los que se engloban aquellos que comparten apellido con padre o madre, pero no tenemos confirmado el parentesco³⁷³. Allí donde es posible tomamos de referencia a los abuelos con el fin de garantizar la catalogación de ambas ramas por igual pues, de lo contrario, la familia de la abuela materna estaría infravalorada. Dado que en las fuentes se utilizó un solo apellido generalmente, si limitamos el análisis de la homonimia a los padres, estaríamos obviando a la rama del abuelo que no transmitió su apellido. En esta categoría, por tanto, están incluidos parientes, pero somos conscientes de que en una parte sustancial de ellos no existe parentesco, sino simple coincidencia de apellidos³⁷⁴.

La tercera categoría incluye a aquellos cuya relación familiar no tenemos confirmada y no sospechamos de ella por la inexistencia de coincidencia en los apellidos. Desgraciadamente, esto no significa que todos ellos no sean parientes, sino que no tenemos forma de confirmarlo. Como decíamos antes, dos hermanos de distinto sexo portaban apellidos distintos y, en el período previo a la incorporación de la identificación de los abuelos en las partidas no tenemos medio alguno para, tan siquiera, sospechar el vínculo fraterno. Acontece igual con el abuelo que no transmitiese su apellido cuando la partida bautismal no especifica la relación ni incluye el dato.

Aunque consideramos que esta triple catalogación puede ser funcional y, cuanto menos, orientativa del papel de los parientes próximos en el padrinozgo, su análisis debe tomarse con precaución y partir de la base de que la existencia de parentesco sanguíneo se halla infravalorado en todas las etapas. De modo análogo acontece con los parientes afines pues dependemos, todavía más, de su reseña en la partida bautismal. En ocasiones, lo vemos

³⁷² G. ALFANI; V. GOURDON, “Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna: balance y perspectivas de investigación”, cit; C. BERTEAU Y OTROS, “Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l’application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)”, cit; B. CASTRO DÍAZ, “Familia, apadrinamiento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, cit; V. GOURDON, “What’s in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Patrones y prácticas asociadas al padrinozgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, cit.

³⁷³ T. HERZOG, “¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?”, cit., p. 4. Herzog afirma que se presuponía que el mismo apellido denotaba parentesco; sin embargo, hemos preferido separar aquellos de los que tenemos certeza y seguridad de que eran parientes, sanguíneos o afines, de los que sólo tenemos sospecha por causa de la homonimia, puesto que defendemos que la homonimia de apellidos sin vínculo familiar ya existía en el siglo XVI. A ello apunta M. DEL C. ANSÓN CALVO, “Institucionalización de los apellidos como método de identificación individual en la sociedad española del siglo XVII”, *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 35, 1979, p. 340, en su estudio sobre Zaragoza.

³⁷⁴ A. I. BOULLÓN AGRELO, “Aproximación á configuración lingüística dos apelidos en Galicia”, *Verba: Anuario galego de filoloxía*, 34, 2007, p. 305. Sobre todo, cuando se trataba de apellidos patronímicos, que representaban el 57% de los apellidos en 2002.

paliado por la referencia a la relación con el padrino que, si es anotado como pariente, nos permite reconstruir la relación con el ahijado.

Una última puntualización que debemos hacer es que hemos eliminado del análisis a los expósitos, salvo aquellos cuya filiación era registrada. Esta eliminación la hemos hecho por razones que consideramos obvias; dado que carecemos de total filiación de estos niños, todos ellos constan como sin relación familiar con sus padrinos. Evitamos así, que se desvirtúen las cifras, aun cuando la incidencia de la exposición fue baja y limitada a determinados períodos.

Para abordar el análisis de los parientes que ejercieron de padrinos, trataremos en primer lugar su evolución entre los siglos XVI-XX y las diferencias entre las áreas. A continuación, para comprender mejor el rol desempeñado por cada uno realizaremos el análisis de cada rama –paterna, materna o ambas- y, seguidamente, la participación de cada parentesco –abuelos, tíos, hermanos, etc....-.

5.2.1. Evolución y áreas de la participación de familiares en el padrinazgo

El obstáculo citado sobre la parquedad de las fuentes no es la única causa de una diferente participación de parientes como padrinos, sino que la intromisión de la familia en los bautismos fue incrementándose progresivamente debido a los cambios en la finalidad del padrinazgo. En consecuencia, analizar su participación en cada etapa se torna fundamental para comprender el uso dado en cada período.

La normativa emanada de Trento no hacía alusión al papel de los parientes en el padrinazgo, por lo que, ni trató de impulsarlos como padrinos, ni los prohibió. La única excepción fueron los propios progenitores que lo tenían prohibido³⁷⁵.

Como hemos dicho, las fuentes más antiguas apenas reseñan la participación de parientes, pero eso no obsta para que encontremos excepciones. Hasta mediados del siglo XVII, consta una participación inferior al 2% junto con un escaso peso de los homónimos que, excepto en los años centrales del siglo XVII, no superan el 8%. Estas escasas cifras de padrinazgo por parte de parientes encajan en la tendencia de dicha época que, recordemos, predominaba la preferencia por una integración vertical y extendida que, por tanto, no incluía a la familia como objetivo³⁷⁶. Además, como hemos visto en el apartado anterior, en esta época el padrinazgo se utilizó para crear nuevas redes sociales y conseguir una trama de lazos lo más densa y extensa posible. La familia ya formaba parte de dicha trama al existir consanguinidad, por lo que las peticiones de apadrinamiento se dirigían fuera de la familia para reforzar los lazos exogámicos.

A mediados del siglo XVII se atisban los primeros cambios, al duplicarse el número de padrinos que presentaban homonimia con algún progenitor. Media centuria después, se constata un ligero aumento del número de parientes (3,29%) así como de homónimos (20,32%), antesala del progresivo incremento de la asimilación del parentesco sanguíneo con el espiritual. Esta alza positiva atraviesa todo el Antiguo Régimen y, posiblemente, trascendería al siglo XX si nuestro marco temporal fuese más amplio³⁷⁷. Así pues, en el

³⁷⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit., Lib. I, Tit. I.

³⁷⁶ J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, cit., p. 969; G. ALFANI, “I padrini: patroni o parenti? Tendenze di fondo nella selezione dei parenti spirituali in Europa (XV-XX secolo)”, en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.) *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, p. 8.

³⁷⁷ G. ALFANI; A. VITALI; V. GOURDON, “Social Customs and Demographic Change: The Case of Godparenthood in Catholic Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, 3, 2012, p. 493. Para el período 1981-1991, los padrinos escogidos dentro de la parentela se sitúan entre el 71-88% en Francia y 85-86% en Italia.

tránsito del siglo XVIII al XIX, contamos con un 16,58% de padrinos que ya eran parientes antes del padrinazgo, cifra que se duplicó a finales del siglo XIX (36,13%). La tendencia de los homónimos también fue de ascenso, pero en un grado más suave, paralelamente a la mayor inclinación de reseñar los datos familiares en las partidas que favoreció una reducción de los homónimos en la segunda mitad del siglo XIX (25,06% a 21,35%). No obstante, aunque se redujo el número de homónimos y aumentó el de parientes confirmados, el contingente de homónimos seguía incluyendo a parientes porque la aportación de dichos datos no fue sistemática.

Tabla 26. Evolución de la participación de parientes

	Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Familia	1,63%	1,18%	1,38%	3,29%	9,85%	16,58%	27,63%	36,13%
Homónimos	6,21%	7,47%	14,82%	20,32%	25,74%	30,39%	25,06%	21,35%
Sin relación	92,16%	91,36%	83,81%	76,39%	64,41%	53,03%	47,31%	42,52%
Total	612	2036	3779	5375	5007	5163	4929	4697

En consecuencia, los padrinos sin relación familiar previa decayeron progresivamente. Se podría aducir que el hecho de que los registros del siglo XIX fuesen más proclives a dar datos familiares redundó en la confirmación del parentesco de los padrinos, como así aconteció entre los homónimos a finales del siglo XIX. Sin embargo, no basta para explicar que el número de padrinos sin relación se redujese de tal forma: a finales del siglo XIX, el 42,52% de los padrinos no tenían una relación familiar clara con su ahijado, menos de la mitad que los padrinos del siglo XVI (91,36%). De no aumentar el número de parientes escogidos como padrinos, las cifras de aquellos cuya vinculación desconocemos podrían mantenerse estables u oscilantes en un margen concreto.

La evolución de parientes apadrinadores tuvo una evolución cronológica similar en el resto de Europa, aunque con divergencias derivadas de las circunstancias y características de cada área³⁷⁸. Guido Alfani ha constatado para Italia tres fases de dicha participación: una primera en la que estaban totalmente ausentes los parientes, seguido de una fase iniciada en el siglo XVI en la que empiezan a cobrar un ligero protagonismo y, en la tercera, dicho protagonismo se acelera fuertemente. En el caso de Lugo, el inicio de la participación de la parentela en el padrinazgo no puede cerciorarse hasta inicios del siglo XVIII³⁷⁹; en consecuencia, la aceleración de su participación no se produjo hasta un siglo después que en

³⁷⁸ Los estudios de distintas áreas europeas confirman el escaso protagonismo de la parentela sanguínea como padrinos antes del siglo XVII: P. PAGEOT, "Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500", cit., p. 65; M. TRÉVISI, *Au coeur de la parenté: oncles et tantes dans la France des Lumières*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2008, pp. 164-169; C. BERTEAU Y OTROS, "Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l'application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)", cit., pp. 297-299; V. GOURDON; I. ROBIN-ROMERO, "Parrains et voisins? Espace et parrainage en banlieue parisienne au XIXe siècle", *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, pp. 55-56; K.-M. PIILAHITI, "Godparenthood in a Finnish rural community", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 221; S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 312; Igualmente los estudios sobre la Península y territorios afines: J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, "Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI", cit., p. 969; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII", cit., pp. 13-14; F. CHACÓN JIMÉNEZ, "Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia", cit., pp. 40-41; M. DEL C. ANSÓN CALVO, "Sociología del bautismo en el siglo XVII", cit., p. 88.

³⁷⁹ A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", cit., p. 93. También sitúa en el siglo XVIII el incremento de parientes entre los padrinos.

Italia. Las cifras de Rey Castelao y Castro Díaz para dos áreas del occidental gallego confirman una evolución semejante de los parientes como padrinos en toda Galicia en términos temporales, aunque la fase de aceleración se anticipa media centuria respecto a Lugo³⁸⁰. Cabe preguntarse, pues, si se trató de una tardía adaptación de modas externas o si, por el contrario, no se incorporó a los parientes al repertorio de padrinos por no ser necesario o no adecuarse a las necesidades de la población.

Independientemente de ello, significa que la familia sanguínea se fue apoderando del espacio social del bautismo o, más bien, ocupando el vacío que dejaron otros sectores, sustituyendo a personas que carecían de vínculos sanguíneos con el bautizado. Supone una muestra más de la tendencia a separar lo familiar de lo comunitario, cuando hasta entonces el bautismo se había ido manteniendo como una ceremonia comunitaria por su simbolismo de entrada en ella. Resulta imposible establecer una única causa del creciente protagonismo de la familia en el padrinazgo, en tanto confluyeron factores multicausales de índole interna y externa a la propia institución del padrinazgo que, además, resultan complicados de catalogar en uno u otro por la retroalimentación constante de los cambios habidos en el padrinazgo y en la sociedad. Con esto queremos decir que los cambios demográficos y sociales que transformaron la sociedad lucense, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, influyeron en el padrinazgo transformándolo y este, a su vez, modificó el papel social de los padrinos y redujo su carácter comunitario, hasta entonces inherente a él. Ahora bien, aunque este cambio se sostuvo en múltiples factores, debemos destacar por encima de todos la mutación del sistema comunitario del interior lucense que se estaba debilitando, favoreciendo la individualización y minimizando la importancia de las actividades comunes, tanto de ocio como laborales.

Entre los factores internos, debemos destacar la reducción del tiempo que se dejaba mediar hasta el bautismo; avanzando los XVIII y XIX, se limitó el bautismo a las primeras cuarenta y ocho horas de vida, lo que dejaba un escaso margen para los preparativos, convocatoria, asistencia y desplazamiento a la iglesia. En esta situación fue inevitable recurrir al entorno más cercano para garantizar la presencia de un padrino, siendo estos o vecinos próximos o la propia familia, que, a su vez, podía tratarse tanto de residentes en el mismo hogar como vecinos de otras parroquias que, posiblemente, se hubiesen trasladado al tener noticias del parto para asistir a la madre.

Otro factor fue la progresiva mutación del papel y del cometido que se esperaba del padrino. Una de las críticas hacia el padrinazgo antes del Concilio de Trento era su uso meramente social que privilegiaba emparentar espiritualmente con miembros destacados del panorama social o, en su defecto, con aquellos que pudiesen reportar algún tipo de beneficio a los progenitores. Aunque en un primer momento no lo consiguió, el padrinazgo fue constituyéndose como una institución más centrada en la crianza y apoyo al ahijado que a los compadres, pero sin llegar a perder este componente en su totalidad.

Según apuntan distintos investigadores, era costumbre que parte de los hijos se criasen fuera del hogar, sobre todo en el ámbito urbano, a través de la figura de criados o aprendices de los artesanos³⁸¹. Podríamos considerar que, ante dicha costumbre, los padres realizasen una

³⁸⁰ B. CASTRO DÍAZ, "Familia, apadriñamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)", cit., pp. 430-432; O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 206.

³⁸¹ A. BELLAVITIS, "Le travail des femmes dans les contrats d'apprentissage de la Giustizai Vecchia (Venise, XVIe siècle)", en Isabelle Chabot, Jérôme Hayez, Didier Lett (eds.) *La famille, les femmes et le quotidien (XIVe-XVIIIe siècle)*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006, p. 192; T. K. HAREVEN, *Families, History and Social Change: Life-Course and Cross-Cultural Perspectives*, Westview Press, Oxford, 2000, p. 111; H. SOBRADO CORREA, "De la caridad a la solidaridad familiar y comunitaria en la Galicia rural del Antiguo Régimen", en Alexandra Esteves, Adília Fernandes, António Barbosa, Sofia

elección de padrinos orientada a un futuro enrolamiento del hijo en la casa de los padrinos –de ahí, la importancia del lazo exclusivo entre padrinos y ahijado–. Atendiendo al grado de endogamia existente en los gremios y al celo que algunos mostraban para evitar que los aprendices desvelasen las técnicas empleadas, no resulta descabellado considerar que puede haber una interrelación entre la aceptación de aprendices y el padrinazgo³⁸². Al mismo tiempo, el traslado de los hijos a otras casas significaba la delegación de la autoridad parental y, por tanto, ¿en quién mejor se iba a delegar que en los padres espirituales de la criatura? Sin embargo, la costumbre de que los hijos se criasen fuera del hogar fue perdiendo adeptos a lo largo del Antiguo Régimen y, en consecuencia, no resultaba tan vital buscar padrinos ajenos a la familia que favoreciesen la entrada de los hijos en un taller o casa ajena, por lo que se redirigió el padrinazgo hacia la familia.

La historiografía ha situado en la Francia del siglo XVII el inicio de un cambio de mentalidad respecto a la infancia y a la familia, que se cristalizó en el ámbito burgués desde inicios del siglo XVIII³⁸³. Este cambio supuso la modificación del concepto de niño que pasa de ser un mero eslabón en la continuidad de la familia, la casa y el patrimonio, a considerarse necesaria una atención más individualizada, más cariñosa y más atenta a su desarrollo socio-afectivo y educativo³⁸⁴. Al cambiar la perspectiva y considerar al hijo como persona en sí misma, deja de buscarse el beneficio de la casa a través del padrinazgo y se orienta este hacia la familia para reforzar el vínculo del bautizado con ella.

Paralelamente, se extiende el concepto de privacidad y la consecuente separación de la familia de la esfera pública, construyendo más espacios privados de la familia, como respuesta a la progresiva burocratización y asentamiento de las bases del Estado. Por extensión, se trató de dar al sacramento bautismal una apariencia más íntima, primando la vertiente familiar, pese a que era un rito de entrada en la comunidad. De ahí que tuviese lugar una progresiva exclusión de los no parientes, no solo en la elección de padrinos, sino también durante la propia ceremonia³⁸⁵.

El recurso a la familia había sido una estrategia a la que se recurría de forma general ante dificultades económicas. El reforzamiento de la parentela en circunstancias apuradas fue una estrategia familiar habitual; por ejemplo, en el ámbito matrimonial, el nivel de consanguinidad de los matrimonios se elevaba en los períodos de dificultades económicas al producirse un *repliegue nupcial sobre la endogamia y sobre el parentesco*³⁸⁶. Sin embargo, en el caso del padrinazgo en la diócesis de Lugo, no podemos apuntar a este factor, puesto que si, en la primera mitad del siglo XVIII, Sobrado Correa ha identificado once años críticos, para el segundo tramo de siglo se reduce a casi la mitad y se mantiene en esos niveles en el siglo XIX³⁸⁷. Por tanto, no podemos afirmar que las crisis en el interior lucense tuvieron dicho impacto en el plano del padrinazgo, pues fueron reduciéndose paralelamente al incremento del recurso a los parientes. Aunque, más que a las crisis agrícolas, habría que apuntar a otro tipo

Fernandes, Tiago Norberto Ferraz (eds.) *Políticas sociais em perspetiva (séculos XVII-XX)*, Universidade do Minho, Braga, 2017, p. 107. También en el área rural, donde Sobrado Correa afirma que ciertas casas llegaron a incorporar más criados de los necesarios por caridad y asistencia.

³⁸² A. E. GOY DÍZ, *Artistas, talleres e gremios en Galicia (1600-1650)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, pp. 95-97.

³⁸³ P. ARIÈS, *El Niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, cit., pp. 186-187.

³⁸⁴ A. FINE; F.-R. OUELLETTE, “La révolution du nom dans les sociétés occidentales contemporaines”, cit., p. 29. El propio concepto de familia se transformó, siendo entendida como un espacio afectivo.

³⁸⁵ G. ALFANI; V. GOURDON, “Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle”, *Annales de démographie historique*, vol. 117, 1, 2009, p. 172. Especialmente, en el siglo XIX.

³⁸⁶ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “La Tierra de Montes en la Época Moderna. Permanencias y cambios una sociedad rural del Antiguo Régimen”, cit., pp. 271-272.

³⁸⁷ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 685.

de crisis de sociabilidad como fue la pauperización económica desde mediados del siglo XVIII que derivó en una escalada de la conflictividad judicial³⁸⁸.

Además, el impacto de las crisis del siglo XIX fue más reducido que las de la centuria anterior, con una excepción que no podemos obviar: la Guerra de Independencia (1808-1814). Esta guerra supuso el contacto directo de la población con soldados enemigos y, sobre todo, en su lugar de origen³⁸⁹. Esto entrañó una fractura en la sociedad gallega que se sintió amenazada en su propio hogar y aceleró el repliegue de la familia que se estaba extendiendo desde las burguesías europeas³⁹⁰.

Candau Chacón nos pone en la pista de otro factor que pudo impulsar el repliegue de la familia en lo tocante al padrinazgo: la reorientación de los moralistas hacia la familia como espacio de adoctrinamiento y de salvación conjunta³⁹¹. Si bien, los estudios de Rey Castelao han puesto de relieve la dificultad de la difusión de la literatura de corte más profesional o devocional en el rural gallego, las élites formadas pudieron asimilar dichos preceptos y funcionar a modo de cauce de difusión al resto de la población³⁹². Ya de por sí la nobleza e hidalguía fueron los precursores en la elección de parientes para apadrinar en una estrategia de fortalecer los vínculos familiares puesto que, desde el siglo XVI, la habían incluido entre sus lógicas familiares que, además, les permitía incrementar positivamente su imagen pública. Por tanto, la población barajó la inclusión de parientes como padrinos para algún hijo, imitando a las élites en una costumbre que fue *in crescendo* auspiciada por otros factores.

Algún autor ha defendido que la elección de padrinos dentro de la parentela sanguínea se realizaba con el objetivo de asignar nombres del repertorio familiar al bautizado³⁹³. En el territorio lucense esto es inexacto ya que no convergieron ambas tendencias: el siglo XIX supuso el encumbramiento del padrinazgo por parte de familiares y, pese a ello, la asignación de nombres de los padrinos decayó, como profundizaremos en otro apartado.

Queremos apuntar como hipótesis que se utilizó el padrinazgo como parte de las estrategias de protección de la infancia puestas en práctica por los progenitores. Según la legislación, eran los parientes sanguíneos próximos los que debían hacerse cargo de los

³⁸⁸ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ; H. SOBRADO CORREA; A. PRESEDO GARAZO, “La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX: resultados de una investigación en curso”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, pp. 118-119; O. REY CASTELAO, *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995, pp. 39-43; I. DUBERT GARCÍA, “La conflictividad familiar en el ámbito de los tribunales señoriales y reales de la Galicia del Antiguo Régimen (1600-1830)”, en *Obradoiro de Historia Moderna: Homenaje al Profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su cátedra*, Servicio de Publicacións e Intercambio científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1990, p. 91; O. REY CASTELAO, “La lucha por el agua en el país de la lluvia: Galicia, siglos XVI-XIX”, *Vínculos de Historia*, 1, 2012, p. 54.

³⁸⁹ No significa que la población desconociese las guerras. M. DEL C. SAAVEDRA VÁZQUEZ, “Poder y política”, en Isidro Dubert García (ed.) *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, p. 353. apunta que casi la mitad de los más de treinta millares de soldados enviados a Flandes en la segunda mitad del siglo XVII eran gallegos. Para el siglo XVIII, O. REY CASTELAO, “Hombres y ejército en Galicia”, cit., p. 200 indica que entre el 9,8%-27,1% de los integrantes de las levas del siglo XVIII en España eran de origen gallego.

³⁹⁰ M. DEL C. SAAVEDRA VÁZQUEZ, “Poder y política”, cit., pp. 349-354. La actividad bélica en Galicia había sido reducida: en la Guerra con Portugal fueron escaramuzas fronterizas o ataques dirigidos a la zona de la actual provincia de Pontevedra; durante la Guerra de Sucesión, los ataques vinieron por vía marítima que, por lo tanto, no afectaron a la diócesis de Lugo.

³⁹¹ M. L. CANDAU CHACÓN, “Los libros de Avisos: fórmula de educación y adoctrinamiento en la Edad Moderna. España e Inglaterra”, en María Luisa Candau Chacón (ed.) *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, p. 42.

³⁹² O. REY CASTELAO, “Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna”, cit., p. 229; “A vueltas con la difusión de impresos en la Edad Moderna”, en *Modernitas: estudios en homenaje al Profesor Baudilio Barreiro Mallón*, 2008; No sólo por la temática, sino por los niveles de alfabetización. La alfabetización de las élites era superior al estado llano, aunque nunca total. O. REY CASTELAO, “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, cit., pp. 281-282; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 549.

³⁹³ A. BURGUIÈRE, “Prénoms et parenté”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 31.

huérfanos, pero podían llegar a negarse. Utilizando como base las tutelas estudiadas por Cava López, se observa cómo se produce un cambio en el siglo XVIII, destacando los hermanos y cuñados –además de la madre– de los menores como principales parientes que se hicieron cargo de ellos; mientras que, hasta entonces, tenían un papel importante los abuelos, tíos e, incluso, primos, es decir, parentescos más lejanos. Esto nos hace sospechar que la tutela y la curaduría de los menores podían ser tomadas como algo negativo propiciando que se tratase de evitar en lo posible³⁹⁴. A causa de ello, los progenitores pudieron utilizar el padrinazgo como una forma de asegurarse que se harían cargo de los menores. Al hacer confluir el parentesco sanguíneo con el espiritual, los progenitores intensificaban y reforzaban la relación, haciendo que la obligación moral de aceptar la tutela fuese superior y, además, como era pariente de toda la prole, se aseguraban que los hermanos permaneciesen juntos.

De forma análoga, este argumento es aplicable a las herencias de los tíos y tías solteros. Desde el siglo XVIII, el celibato masculino y femenino había ido incrementándose substancialmente, superando las tasas del resto de Galicia e, incluso, de la Península. Se trataba de una estrategia para evitar la fragmentación del matrimonio, puesto que lo habitual era que los célibes no sacasen su legítima y dejasen sus bienes a los sobrinos de la casa³⁹⁵. Por tanto, si consideramos el padrinazgo como una forma de obligar moralmente a aceptar tutelas, podemos extender esta hipótesis al plano hereditario.

Otro factor que contribuyó a reforzar el papel de la familia en el padrinazgo fue el aumento del número de hijos por familia que, unido a una menor mortalidad infantil, supuso que grupos de hermanos más numerosos llegasen a la edad adulta y, por consiguiente, había un mercado de posibles padrinos más amplio³⁹⁶. Esto conllevaba una mayor disgregación familiar, tanto emocional como, posiblemente, geográfica que repercutía en el sentimiento de familia debilitándolo. Además, como no todos los hermanos estaban bajo una misma autoridad, existía mayor riesgo de conflictos que, probablemente, tratarían de ser evitados o paliados a través del padrinazgo³⁹⁷. Para reducir la disgregación familiar, se reforzaron los lazos sanguíneos con los espirituales, acentuándolos y revalorizándolos³⁹⁸.

Paralelamente al incremento del valor intrínseco de la parentela, se producía una degradación de los grupos privilegiados –nobleza, hidalguía e iglesia– como rectores de la vida social trastocando las estrategias tradicionales. En consecuencia, se sustituyó la búsqueda de integración vertical por pretender un marco de apoyo firme, denso y tangible para el bautizado. Aunque la sociedad lucense no tendió a procurar el padrinazgo de las oligarquías, sí constituyeron un sector importante de padrinos³⁹⁹. En la propia capital de la diócesis, a inicios del siglo XIX, los progenitores de clases humildes optaban por un 17% de madrinas y

³⁹⁴ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, “Ya en pleitos desde la más tierna infancia: menores, tutores, litigios”, *Revista de Demografía Histórica*, vol. 31, 2, 2013, pp. 101-102. Entre los siglos XVI-XVIII, llegaron al Archivo de la Chancillería de Valladolid y de Granada más de mil pleitos relacionados con tutorías y curadorías, cerca de la mitad por considerar que el tutor o curador no había realizado una correcta administración.

³⁹⁵ Puede verse algún ejemplo de la presión social y comunitaria que se llegó a ejercer cuando la legítima de un celibato podía no recaer en su sobrino en: H. SOBRADO CORREA, “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 1997, p. 214.

³⁹⁶ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., pp. 88-90.

³⁹⁷ G. ALFANI, “Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle”, cit., p. 24. Las relaciones de compadrazgo conllevaban ciertos deberes como cejar en conflictos contra la familia.

³⁹⁸ Numerosos estudios sobre conflictividad familiar han apuntado a la muerte del padre como punto de partida de litigios familiares: O. REY CASTELAO, “Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género”, cit; E. JARQUE MARTÍNEZ; F. J. ALFARO PÉREZ, “Herencia, honor y conflictos familiares en el Aragón del siglo XVIII”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, 2, 2016; J. CASEY, “La conflictividad en el seno de la familia”, *Estudis: Revista de historia moderna*, 22, 1996, pp. 18-20.

³⁹⁹ Para la segunda mitad del siglo XIX, un 20% de los padrinos eran de los sectores privilegiados.

un 28% de padrinos de los grupos privilegiados, esta cifra se redujo drásticamente a finales del siglo: 4% de madrinas y 8% de padrinos.

Se ha defendido el mayor recurso a las familias derivado de un mayor sedentarismo y estabilidad geográfica de las familias⁴⁰⁰. Aunque no contradecimos que en el área francesa pueda tener su causalidad, no compartimos este punto para el área lucense, en tanto los mayores índices de movilidad geográfica definitiva coinciden en el tiempo con los de incremento del recurso a las familias⁴⁰¹. Es más, consideramos que el padrinazgo fue una estrategia empleada para reunificar el lazo familiar ante la disgregación de los grupos domésticos cuyos miembros contraen matrimonio a distancias cada vez mayores. Se debe diferenciar si dichos movimientos migratorios eran de salida o de entrada, puesto que Lugo se constituyó como un área eminentemente de salida, mientras que otras como la cántabra fue de entrada, lo que a tenor de los cálculos de Sánchez Diego repercutió en los porcentajes de recurso a los familiares⁴⁰².

La interacción de la familia con la sociedad y, por extensión, la transformación de esta derivaron en un reforzamiento de los lazos familiares, que eran vistos como más resistentes y sometidos a la lógica familiar, en lugar de asentar relaciones con otras familias que pudiesen reportar beneficios laborales o sociales, pero que eran más volubles y corrían el riesgo de ser pasajeros⁴⁰³. Alfani ha defendido que la penetración de la familia sanguínea en el campo de la espiritual se debía a las transformaciones sociales que dieron al padrinazgo un papel inferior en la creación de redes sociales y comunitarias. Por nuestra parte, no consideramos que escoger a la familia fuese darle un menor valor al sacramento bautismal por la menor extensión de la red creada, puesto que aunque reduce su extensión social, gana en solidez al darle una mayor base.

El padrinazgo no redujo su valor, pero sí parece entreverse una pérdida de importancia del vínculo del compadrazgo. Es decir, el padrinazgo, entendido como relación entre padrino y ahijado, no fue socavado por los reajustes de las redes creadas en el bautismo, sino que, más bien, fue la relación de compadrazgo –entre padres y padrinos– la que mermó su capacidad de influencia. Se prioriza al niño, a sus redes y a su educación cristiana y piadosa, erigiendo a los padrinos como un apoyo para los padres para la crianza y un referente para el ahijado, pero ya no tanto para la obtención de un beneficio laboral o económico para los progenitores. Puede inferirse de esto que el objetivo de la Iglesia que le había llevado a reformar el sacramento bautismal en el Concilio de Trento –el no empleo del bautismo para fines sociales– alcanzó un cierto triunfo en Lugo tres siglos después⁴⁰⁴.

El incremento gradual que muestran las cifras, esconden ciertas diferencias geográficas. En las áreas urbanas tuvo lugar la primera incorporación de los familiares al padrinazgo de forma tímida a mediados del siglo XVII: en San Pedro de Lugo representaban el 3,75%, mientras que en la parroquia principal de Monforte de Lemos el 4,25%. A inicios del siglo XVIII, en buena parte de las parroquias, los parientes participaron en el padrinazgo, no siendo habitual que rebasasen el 5,26%; la excepción la constituyeron parroquias como San Paio de

⁴⁰⁰ C. BERTEAU Y OTROS, “Godparenthood: driving local solidarity in Northern France in the Early Modern Era. The example of Aubervilliers families in the sixteenth–eighteenth centuries”, cit., p. 461.

⁴⁰¹ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 374. La emigración a América suponía el 1,5% en la primera mitad del siglo XIX, cifra que ascendió al 4,7% en la segunda.

⁴⁰² H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna”, cit., pp. 131-139.

⁴⁰³ F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Presentación: propuestas teóricas y organización social desde la Historia de la Familia en la España moderna”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 18, 1998, p. 25.

⁴⁰⁴ C. PONZE DE LA FUENTE, *Suma de doctrina cristiana. Sermón de Nuestro Redentor en el monte. Catecismo cristiano. Confesión del pecador*, Imp. J. Martín Alegría, Madrid, 1863, pp. 4-7. Todavía los autores del siglo XIX se lamentaban por la elección de padrinos con fines sociales y no religiosos.

Diomondi donde tenemos constatado el parentesco del 20,11% de los padrinos y Santa Mariña de Pumarega (12,12%). Fue a inicios del siglo XIX cuando podemos certificar la presencia de parientes en todas las parroquias, con cifras que oscilan entre el 4,81% (San Salvador de Asma) y 32,17% (San Pedro de Besteiros).

La tendencia al alza a lo largo del siglo XIX está presente en todas las parroquias; únicamente, tres parroquias muestran un descenso significativo a este recurso en la segunda mitad del siglo: San Xoán da Cova pasa del 40,72% al 27,93%; Santa María de San Lourenzo de Penamaior, desciende del 54,55% al 33,89%; y, por último, en el coto de Tor reducen la participación de parientes del 60,65% al 52,10%.

Estas tres parroquias sirven, además, para mostrar la profunda diferencia que había en este recurso, puesto que algunas parroquias superaban el 60% (Coto de Tor), mientras que otras no superaban el 15% (San Cristovo de Lóuzara-14,72%). Diferencias en las que no conseguimos entrever factores zonales explicativos como emigración temporal, estructuras familiares predominantes o volumen de población. Parroquias con niveles semejantes de población como Santo Estevo de Cartelos (36 vecinos y 206 almas según Madoz) y San Pedro de Besteiros (35 vecinos y 192 almas) recurren de forma diferente a parientes para apadrinar: 43,11% y 19,72%, respectivamente para mediados del siglo XIX.

En un principio, barajamos la posibilidad de que, aún siendo una tendencia que traspasase de lo urbano a lo rural, fuese en esta última donde alcanzase sus mayores cotas y se consolidara como parte de las estrategias familiares; mientras que en las ciudades y villas fuese una práctica remanente y restringida a sectores concretos. Sin embargo, las áreas urbanas no reflejan un comportamiento divergente respecto a las áreas rurales, sino que fue en las áreas rurales donde se dieron las cotas de mayor y menor padrinazgo por parte de parientes.

Debemos puntualizar, como bien afirma Guido Alfani, que no optar por familiares no significa una voluntad de no hacerlo, pues ante falta de hermanos o padres se estaba obligado a buscar padrinos fuera del marco familiar próximo⁴⁰⁵. Además de huérfanos e hijos únicos, los emigrantes de largo alcance estarían en una situación similar al carecer de redes familiares en su lugar de residencia. En este sentido, debemos considerar que existió un grupo que funcionaba como familia aún sin serlo: el paisanaje como sustituto de la consanguinidad⁴⁰⁶. Principalmente en la ciudad de Lugo y villa de Monforte de Lemos concurrieron familias procedentes de lugares distantes que no podían optar por parientes por carecer de ellos en el lugar; en este caso, se optaba por lo más cercano a ello: emigrantes de la misma procedencia. Dependió de múltiples factores como la lejanía con la tierra de origen y la cantidad de emigrantes de dicho origen puesto que, no solo suponía el tener opción de optar por un paisano, sino que cuánto mayor fuese su número, mayor conciencia de grupo diferenciado y voluntad de formar parte de él en vez de integrarse. La voluntad de permanecer en la ciudad receptora fue otro condicionante de esta práctica; posiblemente, aquellos que lo considerasen un traslado definitivo hicieron énfasis en la integración a través del padrinazgo en sus estrategias.

La comparación con otras áreas sitúa a Lugo entre aquellas en las que la familia no tenía tanto peso a la hora de apadrinar en el siglo XVIII⁴⁰⁷. No significa que la familia careciese de

⁴⁰⁵ G. ALFANI, "La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)", cit., pp. 113-114.

⁴⁰⁶ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Padrinazgo bautismal e inserción del foráneo en la Cantabria moderna", en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, Manuel F. Fernández Chaves (eds.) *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015 Así lo ha demostrado para ciertos contingentes como el vasco en Cantabria..

⁴⁰⁷ C. J. GÓMEZ CARRASCO; F. GARCÍA GONZÁLEZ, "Parentesco ficticio y red social en la España meridional (Albacete, 1750-1808)", *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2008, pp. 41-42. En el área extremeña, cerca del 50% de padrinos eran familiares en la segunda mitad del siglo XVIII..

importancia en el entramado social de la época, sino que, más bien, consideramos que la familia se hallaba tan reforzada que no se consideraba necesario afianzar el vínculo con ellos y, por tanto, se podía extender las redes sociales fuera de la casa. Además, la propia comunidad parroquial funcionaba como una gran familia al compartir trabajos agrícolas, tiempo de ocio y una religiosidad grupal, así como el desarrollo y puesta en práctica de una serie de conductas orientadas a la protección y asistencia de los más débiles del lugar.

5.2.2. Ramas familiares

En una sociedad con una marcada distinción de espacios y funciones con base en el sexo y jerarquías sociales internas, el padrinazgo de una rama u otra de la familia podía tener connotaciones distintas. Los datos proporcionados a continuación toman excluyentes a todos los que desconocemos la relación; es decir, los porcentajes se basan únicamente en las cifras obtenidas de los parientes confirmados y los homónimos. Esto nos permite observar mejor la evolución de cada rama en el padrinazgo.

Las siguientes gráficas muestran la alteración de las ramas familiares que se produjo en el padrinazgo en el siglo XVI y XVII. Los parientes de la familia paterna tenían mayor protagonismo en dichos siglos, posiblemente, derivado de un intento de ensalzar esa rama dentro de la jerarquía familiar y construir alrededor de los hijos una red de protección en la que la familia paterna tuviese un papel preeminente. Atendiendo a que el padrinazgo por parte de parientes en esta etapa estaba restringido a las familias de las élites, debemos considerar su empleo como un método para reforzar el linaje y, más aun, si lo ponemos en relación con la lógica interna de estas familias en este momento que comenzaban a instituir los mayorazgos y desarrollar prácticas e inversiones de corte propagandístico de su estirpe⁴⁰⁸. Además, hemos de tener en cuenta que los cónyuges de la hidalguía acostumbraban a ser oriundos de parroquias más lejanas, por lo que, quizás, la familia materna no era un recurso disponible con facilidad.

El siglo XVII se presentó, pues, como el momento del cambio, tanto por ser el inicio de la generalización del recurso a la familia como porque la familia materna comienza a ser valorada como repertorio de padrinos. Esta popularización de la elección de parientes reforzó la rama materna, en detrimento de la tendencia de las élites que se orientaban hacia la paterna. En consecuencia, la diferencia entre ambas ramas en los parientes confirmados fue incrementándose desde inicios del siglo XVIII, manteniendo constantemente una diferencia superior al 6%. Respecto a los homónimos, la diferencia no fue tan constante, produciéndose un acercamiento de la importancia de ambas ramas a mediados del siglo XVIII y a finales del siglo XIX; pero, aun así, se mantuvo la rama materna como la más destacada.

Si tomamos los datos de homónimos y parientes en conjunto, se observa la tendencia a un peso constante de ambas ramas familiares: la paterna osciló desde mediados del siglo XVII en torno al 40%, mientras que la materna sobre el 50%. Incluso, la tendencia se mantuvo entre aquellos que muestran relación con ambas ramas familiares. Los catalogados como pertenecientes a ambas ramas eran, en su mayoría, hermanos y hermanas; pero también tíos que, por estar casados a trueque, formaban parte simultáneamente de la familia materna y de la paterna⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ A. PRESEDO GARAZO, "La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 10, 2001, pp. 231-234.

⁴⁰⁹ O. REY CASTELAO, "Mecanismos reguladores de la nupcialidad en la Galicia atlántica. El matrimonio a trueque", en *Obradoiro de Historia Moderna: Homenaje al Profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su cátedra*, Servicio de Publicacións e Intercambio científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1990, pp. 59-60. Este tipo de matrimonios aumentaba en épocas de dificultades económicas.

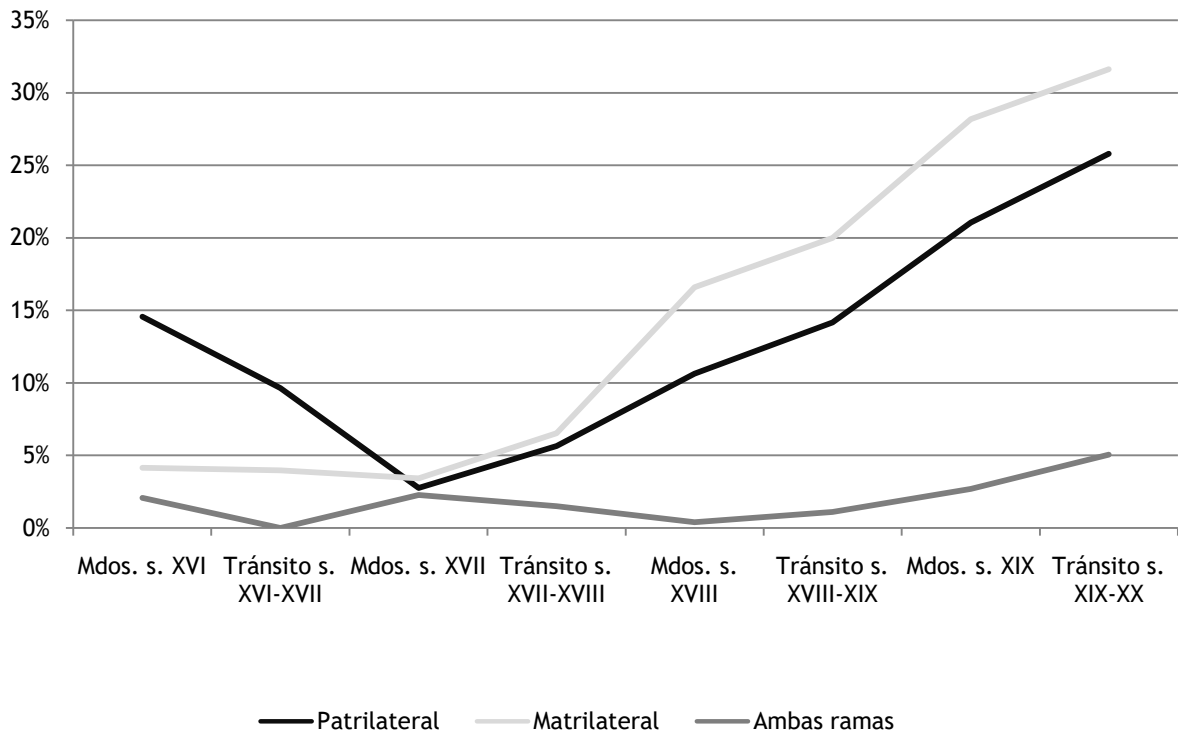


Gráfico 2. Evolución de los padrinos familiares de cada rama

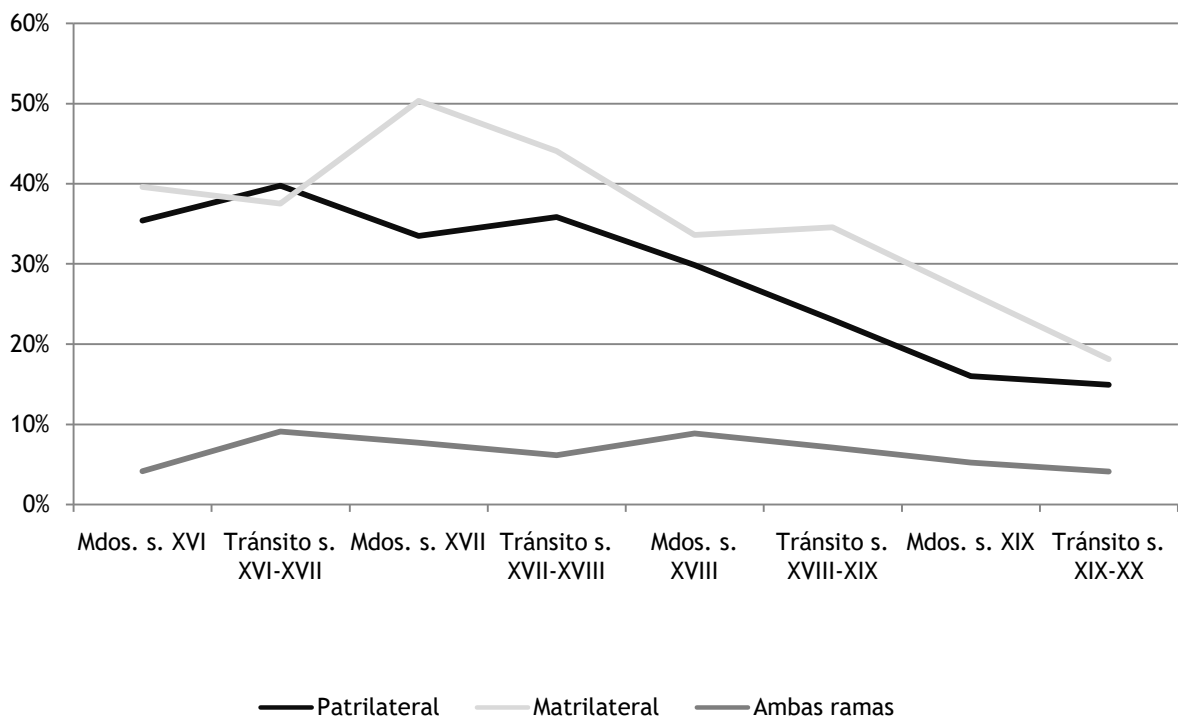


Gráfico 3. Evolución de los padrinos homónimos de cada rama

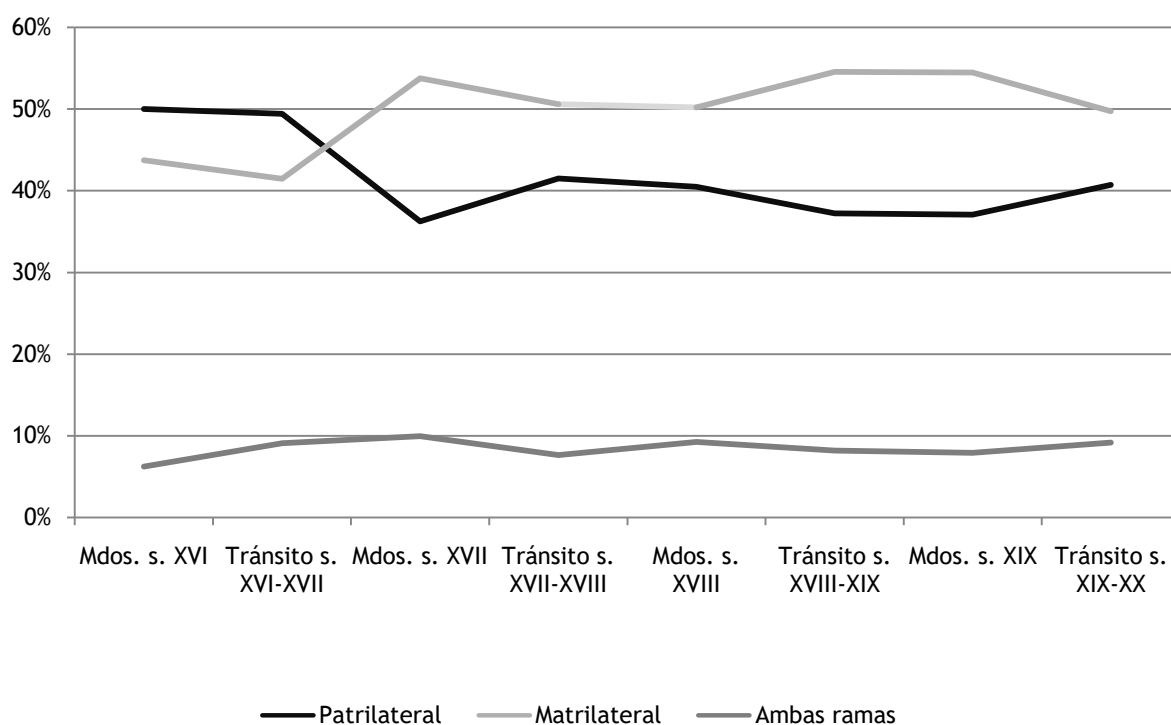


Gráfico 4. Evolución de parientes y homónimos de cada rama

Aunque la diferencia entre ambas ramas no parece significativa en términos numéricos, al situarlos en su contexto es reveladora de una preferencia clara por la materna. En general, los matrimonios del interior lucense tomaban por residencia el domicilio del varón; a esto hay que añadir la fuerte exogamia parroquial –sobre el 65%– que, por lo tanto, suponía que era la familia paterna con quien se mantenía mayor contacto en la vida cotidiana⁴¹⁰. El traslado para apadrinar que suponía para la familia materna, cuya disponibilidad no era semejante a la de la familia paterna, pone de relieve que la elección de parientes matrilaterales era deliberada y consciente pues, al contrario que la paterna, no se puede decir que fuesen padrinos por disponibilidad o por cercanía en el momento. Por consiguiente, había una estrategia clara de resaltar esta parentela o equilibrar el peso de ambas ramas familiares en la vida del niño y sus padres a través del padrinazgo⁴¹¹; estrategia que, además, se mantuvo constante desde la segunda mitad del siglo XVII hasta finales del siglo XIX.

El padrinazgo por parte de la familia de la mujer podía estar motivado por un intento de perpetuar la relación. Tras el matrimonio de la mujer, que suponía el abandono de su casa y, por extensión, de su familia, se utilizaba el padrinazgo a modo de extensión de la relación. No se trataba únicamente de reforzar la simpatía y la comunicación, sino que, más bien, funcionaba como método de asegurar y consolidar una relación que se había iniciado con el matrimonio.

⁴¹⁰ H. SOBRADO CORREA, “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, cit., pp. 198-199.

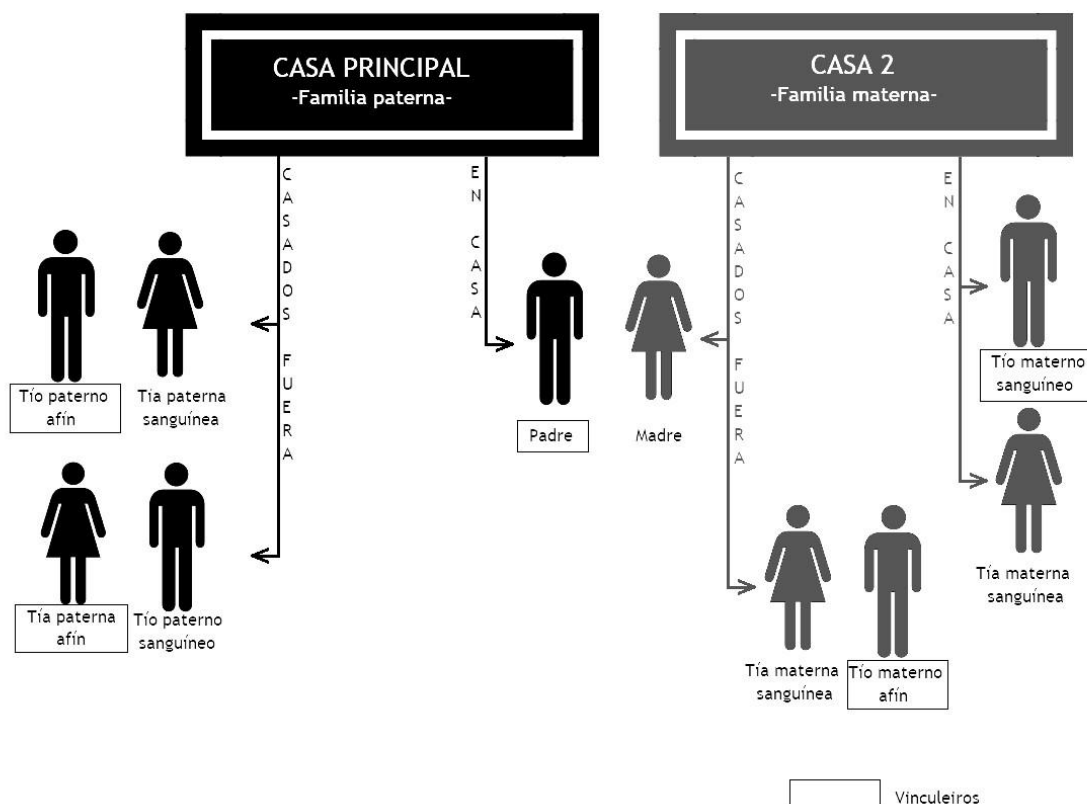
⁴¹¹ A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 111. Fine observa una clara intención de equilibrar la participación de ambas ramas familiares en la zona estudiada al optar por padrinos de ambas ramas, incluso si había distancia geográfica.

Obviamente, no era necesario que todos los hijos fuesen apadrinados por la rama materna ya que, como hemos comentado, el padrinazgo abarcaba a todos los miembros de la casa, aunque se enfocase en el bautizado. La elección de parientes del padre también era importante por su simbolismo, ya que permitía mantener la relación con aquellos que habían salido de la casa del bautizado para casarse en otra. Con todo, el valor del padrinazgo de la familia paterna no era semejante al de la materna: para el bautizado, existía una conciencia de consanguinidad y misma prosapia con aquellos tíos o tíos abuelos que eran naturales de su casa, pero se habían casado o mudado a otra; por el contrario, este nexo era más débil respecto a la casa originaria de su madre, pues la falta de cotidianidad repercutía en el entendimiento de la genealogía y jerarquía familiar.

La siguiente lámina contribuye a ilustrar lo que tratamos de exponer. El padrinazgo por parte de un pariente por la rama paterna significaba reforzar un lazo preexistente, pues padrinos y ahijado compartían origen, bagaje y conciencia familiar. Era un parentesco que salía de la casa principal y, por tanto, significaba elegir dentro de la parentela que pertenecía o había pertenecido a ella, hubiese o no convivencia en ese momento.

Frente a esto, la conciencia familiar del bautizado respecto a la casa materna (Casa 2) era más débil ya que no había nacido ni residido en ella. Optar por el tío materno sanguíneo que era el sucesor en la casa 2 o por otro hermano que permaneciese soltero en el hogar significaba tratar de aportar al bautizado parte del bagaje familiar de su familia materna. Bagaje del que carecía el bautizado al no tener conciencia de pertenencia a esa segunda casa que sí tenía, por ejemplo, su madre por haber nacido en ella. Era un lazo de entrada en la casa principal que se había iniciado con el matrimonio de la madre y que, a través del padrinazgo, se robustecía.

Por contra, el bautizado compartía con todos los tíos paternos ese referente de origen común que suponía la casa principal, ya fuesen tíos que se mantenían solteros en el hogar como tíos que se habían casado en otras casas. Respecto a los tíos maternos, basamos nuestra hipótesis en que era un referente más débil, pero lo era todavía más respecto aquellos tíos que habían contraído matrimonio y ya no se hallaban residiendo en el hogar (véase tía materna sanguínea respecto Casa 2). Estos tíos, al igual que la madre del bautizado, se hallaban entre dos casas –la de origen y la de residencia– por lo que escogerlos como padrinos era una vía para reagrupar la fraternidad, mantener el lazo con los hermanos de la madre e, incluso, crear un lazo nuevo con una casa –la del tío materno afín– con la que no existía relación previa.



Lám. 4. Esquema familiar: origen y residencia de los tíos de ambas ramas

A esto, debemos añadir que existía una preferencia clara por matrimonios o, cuanto menos, por personas casadas, en lo que profundizaremos después. Por tanto, atendiendo a que las prácticas hereditarias incrementaron su orientación de desigualdad entre los hijos a lo largo del Antiguo Régimen y esto, a su vez, auspició el aumento de las tasas de población célibe, significa que la probabilidad de tener hermanos solteros era superior para el padre que para la madre⁴¹². Dicho de otro modo, sabemos que, por norma general, la madre contaba con un hermano casado en la casa original, pues de otra forma no hubiera contraído matrimonio fuera de ella; mientras que el padre, como heredero principal, podía ser el único de la fraternidad en tomar estado. En consecuencia, si la madre tiene más familiares casados que el padre y se prefiere optar por personas que hubiesen pasado por la vicaría, es lógico que la rama materna presente mayores índices. Semejante argumento se puede utilizar respecto a los abuelos. La mayor edad de acceso al matrimonio de los hombres que de las mujeres provoca una probabilidad superior de que los abuelos paternos hubiesen enviudado o fallecido ambos⁴¹³.

Incluso podemos afirmar que este objetivo de reforzar lazos escogiendo a parientes de la casa nativa del cónyuge que se había desplazado explica también parte de las elecciones realizadas dentro la familia paterna. Valga como ejemplo el padrinazgo de los hijos de

⁴¹² H. SOBRADO CORREA, "Economía campesina, prácticas sucesorias desigualitarias y familia troncal en la Galicia de la Edad Moderna", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 7, 1998, pp. 213-214. El sistema hereditario indiviso era el más frecuente en el siglo XVIII y XIX.

⁴¹³ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Matrimonio y régimen dotal en la Galicia de transición al interior en el siglo XVIII", en María Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves (eds.) *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, CITCEM, Braga, 2010, p. 40. En el occidente gallego, en la primera mitad del siglo XVIII, el 14,9% de los varones que se casaban contaban con ambos padres vivos, cifra que ascendía al 20,8% en las mujeres.

Manuel Vázquez y Benita Fernández, vecinos de la aldea de Villaguillulfe (Cartelos), de donde era originaria ella. Manuel Vázquez procedía de la vecina parroquia de Santa Mariña do Castro. Entre 1838 y 1848 tiene cuatro hijos: Rufina (1838), José María (1840), Rufina (1844) y Domingo (1848). La primogénita fue apadrinada por el hermano de Manuel que se había quedado en casa, Pedro Vázquez, y su esposa Rufina Carballo. Para el segundo retoño y primer varón, optan por dos vecinos del lugar sin relación familiar, Pedro López e Isabel Pérez, en lo que consideramos que se estaba siguiendo la lógica de facilitar la integración en el lugar del futuro sucesor de la casa. Los dos últimos hijos son apadrinados nuevamente por Rufina Carballo, pero, en esta ocasión, el padrino fue Domingo Vázquez, hermano de Manuel y Pedro, que se mantenía soltero en casa de este último⁴¹⁴. Una forma sutil de marcar la jerarquía entre el primogénito y los demás hijos que, sin embargo de ello, permitía reforzar vínculos con la familia paterna.

Nos preguntamos si la elección como padrinos de los tíos maternos respondía también a una previsión de futuro. Observamos que, cuándo se optaba por tíos maternos, acostumbran a ser los hermanos que residían en la casa de origen de la madre y la perpetuaban, frente a aquellos otros que podrían haber casado para otra casa o permanecer celibatos en la casa familiar. Así pues, la madre y sus hijos establecían un vínculo con su familia de tal forma que, si en un futuro fuese necesario, fuesen recibidos y recogidos en ella de buena gana; sobre todo, la madre que corría el riesgo al enviudar de encontrarse en una situación precaria en el hogar en el que se había casado⁴¹⁵.

Además de la rama familiar, la participación de los parientes estuvo condicionada por su sexo. Tradicionalmente, el rol dado a cada padrino divergía con base en los planos sociales en los que podía actuar. A los padrinos se les suponía un papel de protección y ayuda económica, social y laboral, es decir, enfocado al ámbito público; mientras que las madrinas eran las encargadas de la protección espiritual y la educación en la moral cristiana, aspectos de índole privado, más orientados a la familia y a lo privado. En consecuencia, fueron siempre más los padrinos que carecían de parentesco con su ahijado que las madrinas: 92,86% frente a 89,84%, respectivamente, a inicios del siglo XVII, 77,63% frente a 75,06% un siglo después y, a finales del siglo XX, los padrinos sin relación suponían el 45,33%, mientras que las madrinas eran el 39,78%. Oficialmente, la Iglesia no estipuló en ningún momento cual era el cometido de cada sexo en el padrinazgo, sino que los impuso como iguales; por ello, es necesario entender estos roles como un reflejo de lo que la sociedad imponía a cada sexo y, al mismo tiempo, dado que eran los análogos espirituales de los padres carnales, queda aún más evidente que esta diferenciación parte del papel que se le daba a este: el hombre proveedor del alimento y lo material y la mujer del cuidado y atención espiritual⁴¹⁶. Aspecto que los tratados eclesiásticos y morales siguieron a lo largo de la Edad Moderna⁴¹⁷. En consecuencia, cabría preguntarse si la elección de una rama u otra de la familia respondía a criterios semejantes en los que de una se esperaba beneficios de índole económica y de la otra, de índole religiosa.

La preponderancia de padrinos de la familia materna fue constante, sobre todo entre las madrinas, pues entre los padrinos, en el siglo XVI y parte del XVII, la familia paterna fue la principal. Debemos precisar que en el siglo XVI y XVII, el sistema de transmisión de

⁴¹⁴ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, 1795-1851, f. 111v, 116, 126v y 135v.

⁴¹⁵ S. M. RIAL GARCÍA; O. REY CASTELAO, "Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen", cit., pp. 103-105. La inclusión en el testamento de los padres de cláusulas que obligan a los hijos a recoger en el hogar a sus hermanas viudas evidencian la existencia de un retorno al hogar familiar y de la prevención en torno a él.

⁴¹⁶ M. L. CANDAU CHACÓN, "Los libros de Avisos", cit., p. 49; M. RUIZ ORTIZ, "Normas y resistencias femeninas: una mirada cotidiana a través de las Sumas de confesión (SS.XVI-XVIII)", en María Luisa Candau Chacón (ed.) *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, p. 169.

⁴¹⁷ O. REY CASTELAO, "Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna", cit., pp. 221-222.

apellidos existente y la escasa información aportada por las fuentes afectan a los resultados. Es decir, sabiendo que el padre del bautizado llevaba el mismo apellido que el abuelo paterno y los tíos sanguíneos, es lógico considerar que entre los padrinos esta homonimia será superior, mientras que estamos imposibilitados para certificar cuando se trataba de la abuela paterna y las tías consanguíneas; por tanto, la homonimia de las madrinas con la familia paterna es inferior. Semejante acontece con los padrinos hombres respecto a la familia materna.

Tabla 27. Evolución porcentual del parentesco y homonimia de cada rama por sexo de los padrinos

		Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Padrino									
Rama Paterna	F	22,73%	15,07%	2,46%	7,22%	12,06%	15,36%	22,69%	28,54%
	H	45,45%	43,84%	35,79%	43,18%	33,33%	24,62%	16,56%	15,49%
Rama Materna	F	-	1,37%	3,16%	6,42%	14,04%	19,56%	27,31%	29,41%
	H	31,82%	30,14%	49,47%	35,79%	31,14%	32,30%	25,88%	16,76%
Ambas ramas	F	-	-	2,46%	0,80%	0,44%	1,19%	2,15%	4,51%
	H	-	9,59%	6,67%	6,42%	8,99%	6,97%	5,02%	4,58%
Casos		22	73	285	622	912	1263	1251	1256
Madrina									
Rama Paterna	F	7,69%	5,83%	3,06%	4,18%	9,20%	12,91%	19,54%	23,41%
	H	26,92%	36,89%	31,50%	28,79%	26,21%	21,34%	15,51%	14,43%
Rama Materna	F	7,69%	5,83%	3,67%	6,66%	19,31%	20,48%	29,01%	33,59%
	H	46,15%	42,72%	51,07%	52,01%	36,21%	37,01%	26,70%	19,30%
Ambas ramas	F	3,85%	-	2,14%	2,17%	0,34%	1,03%	3,21%	5,57%
	H	7,69%	8,74%	8,56%	5,88%	8,74%	7,23%	5,44%	3,69%
Casos		26	103	327	644	870	1162	1333	1435
(F) Familia; (H) Homónimos									

La elección del varón apadrinador parece que mantuvo un cierto equilibrio entre ambas ramas, aunque con una leve tendencia hacia la familia materna. Por el contrario, entre las madrinas, siempre fue claramente mayoritario el recurso a las parientas de la madre: desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, la diferencia en las madrinas de cada rama no rebajó el 20%, llegando a existir una diferencia que rozaba el 26% a inicios del siglo XVIII. Momento en el que de cada diez madrinas, tres estaban relacionadas con la familia paterna, seis con la materna y una con ambas. A finales del siglo XIX, la diferencia entre las ramas se atenuó respecto la madrina (15,05%), pero, más aún, entre los padrinos (2,13%). Sin embargo, este equilibrio fue precedido de una etapa en las que se había acentuado el recurso a la familia matrilateral, que, en la primera mitad del siglo XIX, representaba el 51,86-53,18% de los padrinos y el 55,70-57,49% de las madrinas. Incremento este que se explica con base en el aumento del número de hijos naturales en dicho período que fueron, en su mayoría, anotados como hijos de padre incógnito, por lo que nos impide establecer una conexión entre los padrinos y la familia paterna.

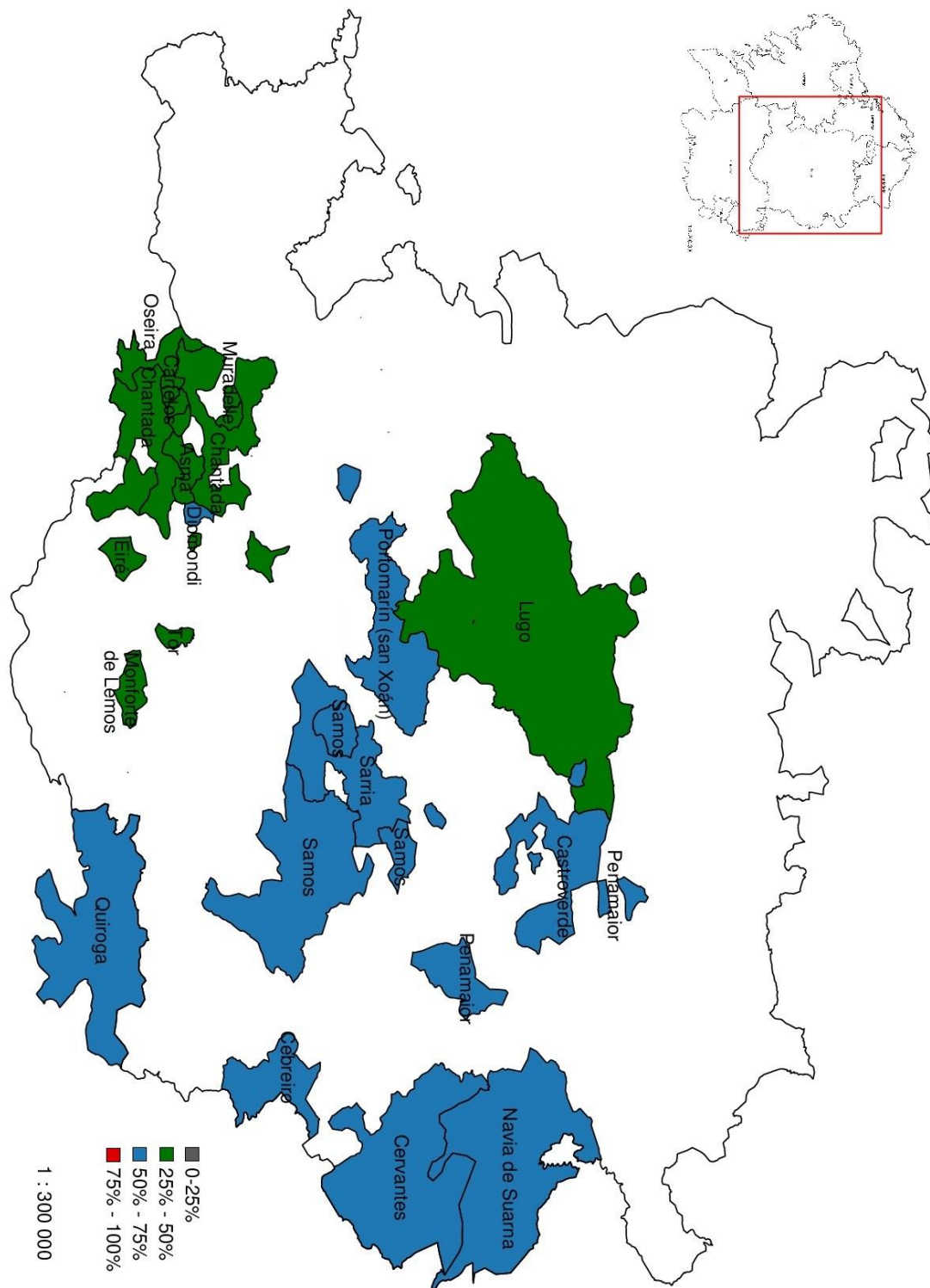
La incidencia de padrinos que pertenecían a ambas ramas familiares simultáneamente fue incrementándose, aunque mantuvo una proporción semejante tanto entre los varones como entre las mujeres. Entre los siglos XVI y XVIII, este contingente se nutrió de padrinos que compartían apellido con ambos progenitores. A partir de mediados del siglo XVIII, se empiezan a registrar los primeros padrinos cuyo matrimonio había sido a trueque respecto a los progenitores. Pero fue, sobre todo, la incorporación al repertorio de padrinos de los hermanos en la etapa final del siglo XIX lo que tuvo mayor impacto.

El comportamiento de las familias en cada zona fue diferente, aunque predominaba la mayor presencia de la familia materna a mediados del siglo XIX. Las excepciones las constituían San Vicente del Pino donde el recurso a la familia paterna superaba en 7,58% al de la materna y, en un grado menor, el coto de Tor (2,94%). Podemos considerar que en Tor había un cierto equilibrio y, por tanto, de forma semejante debemos citar otras parroquias en las que la diferencia porcentual del mayor recurso a la familia materna no resulta significativo: Santo Estevo de Cartelos (0,00%), San Xián y San Miguel de Eiré (0,00%), Santa María de San Lourenzo de Penamaior (1,44%); incluso, podríamos llegar a incluir San Xoán da Cova (5,26%) o San Salvador de Asma (5,88%). Por contra, la brecha fue mayor en otras feligresías como Santa Mariña de Chantada, donde la rama materna supera a la paterna en 46,60% (70,87% frente a 24,27%), Santa María de María de Quinta de Lor (67,77% frente a 28,93%) o San Martiño de Zanfoga (62,82% frente a 28,21%); cifras que impiden calificar la elección de azarosa o carente de una significación específica.

Se puede observar una cierta diferenciación por áreas geográficas, pero las diferencias no fueron amplias, exceptuando los casos citados. En la zona este de la diócesis la familia materna representaba más del 50% de las elecciones de familias. Por el contrario, en la mitad oeste no superaban dicha cifra, aunque no implica que fuese la rama paterna la mayoritaria, como acabamos de ver.

Si debemos destacar que estos casos máximos coinciden con el incremento de la ilegitimidad en los años centrales del siglo XIX; se trataba de criaturas que, en su mayoría, eran calificados como hijos de padre incógnito, por lo que la familia paterna estaba ausente. La excepción la constituye Chantada, pues el auge de la ilegitimidad había tenido lugar en las primeras décadas de dicho siglo y, en los años centrales, se había reducido a la mitad; sin embargo de ello, paralelo al descenso de la ilegitimidad, aumentó el recurso a la familia materna. El comportamiento de Chantada respecto a la elección de la familia materna tras mermar el volumen de la ilegitimidad no tuvo paralelo en las otras parroquias. Estas, en un movimiento más lógico, redujeron el papel de la familia materna, reequilibrándola; aunque en distinta intensidad, puesto que mientras en Zanfoga pasaron de representar el 62,82% de los parientes y homónimos al 43,00%, en Quinta de Lor la reducción fue mínima (67,77% a 65,75%).

En general, en dicho período la mayoría de feligresías redujeron la tendencia a optar por el padrinazgo de la familia materna, pero esto no siempre tuvo como resultado un incremento de la familia paterna, sino que el padrinazgo de aquellos que estaban vinculados con ambas ramas ocupó este espacio. La mayoría se trató de un descenso que podemos calificar de leve al no superar el 3% –Cova, Albeiros, Quinta de Lor, Sarria–, pero también hubo descensos importantes que situaron la cota de padrinos matrilaterales en casi todas las feligresías entre el 42-55%. En contraste con esto, las parroquias urbanas mostraron un incremento importante de la familia materna: San Pedro de Lugo pasó del 48,98% al 55,73% y Santa María da Régoa del 48,89% al 54,67%. Este incremento también se halló en algunas parroquias rurales, pero su alcance fue más reducido: Coto de Tor del 45,10% al 50,00%, San Nicolás de Portomarín del 53,95% al 54,63% y San Salvador de Asma del 52,94% al 55,56%.



Mapa 3. Importancia de la familia materna en el padrinazgo a mediados del siglo XIX

La cuestión a plantearse es, por lo tanto, que factores influyeron en el descenso generalizado de la familia materna en la segunda mitad del siglo XIX que, sin embargo, no tuvo su correlato en las áreas que podemos calificar de plenamente urbanas. O sea, que causas propiciaron que ciertas parroquias llegasen a reducir en más del 10% la elección entre los parientes matrilaterales e, incluso, descensos que rozaron el 20%: Chantada pasó de 70,87% a 50,98%, Zanfoga del 62,82% al 43,00% y Cartelos situó la elección de parientes maternos en el 30,94%, mientras la familia paterna representaba el 66,19% de los padrinos.

Una de las razones que aducimos de este cambio de tendencia son los cambios en la tradición migratoria. A lo largo del Antiguo Régimen, la población del interior lucense emigraba de forma temporal –estacional o polianual– a distintas zonas de la Península. La nueva dirección que tomó esta corriente migratoria hacia América desde la década del 1880 hubo de tener repercusión en las estructuras familiares y la sociabilidad, al tratarse del cambio de una migración de retorno a una indefinida⁴¹⁸.

La implantación del Registro Civil, en la década de 1870, pudo afectar a este cambio de tendencia pudo estar debido en buena parte por la implantación del Registro Civil. Como ya se apuntó con anterioridad, el Registro Civil supuso la homogeneización de los sistemas de transmisión de apellidos en toda España. Dado que, en el interior lucense, se mantenía como principal método la transmisión del apellido con base en el sexo –padre a los hijos varones y madre a las hijas–, esta administración marcó un punto de inflexión en el que se dejó de transmitir bajo este modelo y, además, se extendió la transmisión y uso de dos apellidos⁴¹⁹. Para nuestro análisis, significa que tenemos un mejor conocimiento de la familia paterna que de la materna. Fueron, principalmente, las áreas urbanas las que escaparon a la tendencia de la reducción del protagonismo de la familia materna porque, en ellas, el sistema de transmisión de apellidos ya se había adaptado al existente en otras áreas que fue el impuesto por el Registro Civil. La emigración y la mayor conexión con los circuitos económicos y culturales propiciaron que mudase la transmisión con anterioridad⁴²⁰.

Esta información debemos complementarla con la participación de cada rama en los modelos. Es decir, si predominó el padrinazgo simultáneo de la misma rama o si, por el contrario, se tendió a parejas mixtas. Las parejas mixtas –uno de cada rama– parecen haber sido la norma general en áreas como Francia, donde se ha interpretado como un intento por mantener el equilibrio interno de la familia⁴²¹.

En Lugo, dentro de las parejas de padrinos en las que hubo un pariente, fueron mayoría aquellas en las que un familiar apadrinaba junto a una persona cuya relación con el bautizado desconocemos o no existía (47,7%). Cuando actuaban dos parientes del bautizado, la amplia mayoría procedía de la misma rama familiar (45,2%), frente a una escasa elección de un pariente de cada rama para apadrinar a la misma criatura (7,2%). Por tanto, la alternancia de las ramas se realizaba dentro de las proles –sucesión de ambas ramas en cada niño– y no por

⁴¹⁸ A. EIRAS ROEL, “La emigración gallega a América. Panorama general”, en Antonio Eiras Roel (ed.) *La emigración española a Ultramar, 1492-1914*, Tabapress, Madrid, 1991, p. 30.

⁴¹⁹ A. ZABALZA SEGUIN, “La herencia duradera: los apellidos en la Navarra moderna”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 76-77. Hallamos un cierto paralelo con la zona de Navarra, donde la transmisión de apellidos tradicional se vio modificado por la injerencia exógena del Reino de Castilla al incorporarse a este el Reino de Navarra.

⁴²⁰ Los cambios, incluidos los referentes a los sistemas de nominación, fueron en su mayoría unidireccionales, de las ciudades al campo. A. ZABALZA SEGUIN, “La herencia duradera”, cit.; O. REY CASTELAO, “Diferencias e intercambios culturales entre el campo y la ciudad respecto de las mujeres en la España del siglo XVIII”, cit.

⁴²¹ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 294; J.-F. DELORD, “Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVI^e siècle à nos jours”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 87; A. BURGUIÈRE, “Prénoms et parenté”, cit., p. 30; A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, cit., pp. 111-112.

parejas –confluencia de distintas ramas para apadrinar al mismo niño–. La diferencia con el estilo galo no lo interpretamos como una omisión del equilibrio entre los parientes patrilineales y matrilineales. En Lugo también parece que se buscaba proporcionar cierto equilibrio a la jerarquía familiar a través del padrinazgo, pero hay que contar con las especificidades de cada área. Al tratarse Lugo de una zona cuyas prácticas hereditarias favorecían la desigualdad entre los hermanos, limitaba la creación de nuevos hogares y propiciaba que conviviesen varias generaciones y grupos familiares, alcanzar el equilibrio entre ambas ramas familiares necesitaba de otras estrategias. Estas pasaban por dar un papel más relevante a la línea cognaticia en el plano espiritual y del patrimonio inmaterial, dado que lo carnal y patrimonio material recaía en la paterna. Además, dado que ya se tenía una cierta idea del futuro de cada hijo, el padrinazgo se orientaría hacia ello.

Tabla 28. Participación de las familias bajo el modelo de pareja

	Nº	%
Dos familiares de la misma rama	2980	45,2
<i>Rama Paterna</i>	1169	39,23
<i>Rama Materna</i>	1555	52,18
<i>Ambas ramas</i>	256	8,59
Dos familiares de distinta rama	474	7,2
<i>Rama Paterna y materna</i>	373	78,69
<i>Rama Paterna y ambas ramas</i>	41	8,65
<i>Rama Materna y ambas ramas</i>	60	12,66
Un familiar con un desconocido	3144	47,7
<i>Rama Paterna</i>	1188	37,79
<i>Rama Materna</i>	1700	54,07
<i>Ambas ramas</i>	256	8,14
Casos	6598	

El protagonismo de la familia materna fue absoluto en todas las modalidades posibles; no solo fueron mayoría al optar por una pareja de la misma rama (52,18%), sino que también al apadrinar junto alguien ajeno a la familia (54,07%) y, además, fue el eje sobre el que pivotaron los padrinazgos junto a las otras ramas (91,35%). Por consiguiente, hemos de certificar nuevamente el papel secundario que tuvo la familia paterna y el rol complementario de los padrinos de ambas ramas.

La evolución temporal de estas parejas fue progresando hacia las que pertenecían a la misma rama. A inicios del siglo XVII, el 88,2% de las parejas en las que apadrinaba un familiar u homónimo era en compañía de alguien sin vínculos sanguíneos, el 11,2% eran dos parientes de la misma rama y solo el 0,7% eran familiares por ambos lados. Un siglo después, la proporción de la participación con desconocidos se había rebajado al 62,7%, en beneficio de las otras dos opciones que aumentaron al 31,0% y 6,3%, respectivamente. La situación de las mixtas se mantiene constante hasta mediados del siglo XIX cuando pasó de representar en torno al 6% al 8,1% y, a finales de siglo, el 10,8%. Por su parte, las parejas de una sola rama

habían ido incrementándose continuamente a lo largo del siglo XVIII; si a inicios del siglo XVIII eran el 31,0%, media centuria después eran el 41,1% de las parejas y el 51,3% en los primera mitad del siglo XIX.

A finales del siglo XIX, momento culmen del padrinazgo familiar, el padrinazgo por dos familiares de la misma rama ascendía al 57,1% y los de miembros de las ambas ramas al 10,8%. Aumento que se debía a la pérdida del espacio de desconocidos en el padrinazgo pues el padrinazgo de un familiar acompañado de un desconocido apadrinaba se había reducido al 32,1%. Es más, incluso la participación en solitario de la familia aumentó del 38,91%, en los años iniciales del siglo XIX, al 58,91% al final de dicha centuria. Bajo modelos de padrinazgo individuales, la participación de la familia no se circunscribió a una rama concreta más allá de la primacía que hemos visto de la rama materna. Las dos ramas familiares, así como los padrinos pertenecientes a ambas, participaron en los modelos de padrinazgo por igual: sobre el 87% bajo un modelo de pareja y sobre el 12% de forma individual.

Tabla 29. Modelos de participación de las ramas familiares

	Pareja		Solitario	
	Nº	%	Nº	%
Familia Paterna	3940	88,38	518	11,62
Familia Materna	5243	87,93	720	12,07
Ambas ramas	869	87,16	128	12,84
Casos	10052		1366	

En definitiva, el rol que detentó la parentela sanguínea en el padrinazgo estuvo en directa relación con las características de la zona y su evolución. Aunque el sistema apuntaba a un claro predominio del linaje agnaticio en todos los planos sociales, a través del padrinazgo se contribuyó a revalorizar a la familia materna en el desarrollo social y religioso del bautizado. Podemos llegar a ver dos metáforas en esto. La primera de ellas es la devolución de un hijo en sentido simbólico: la “pérdida” de una hija al darla en matrimonio, se veía recompensada al devolversele a su familia un nuevo hijo en el plano espiritual. Nassiet afirmaba que la madre entregaba a sus hijos a la familia de su marido⁴²²; donación que a través del padrinazgo de la familia materna se equilibraba.

Al mismo tiempo, el empleo de la familia materna para apadrinar puede tomarse como una alegoría a la función que se esperaba de la mujer en el matrimonio: la mujer da a luz y cría a los hijos y la familia materna representa los padres espirituales. La relación entre cuidado espiritual y linaje cognaticio queda aún más confirmada al señalar que, dentro de las parejas de padrinos de distinto lado de la familia, en el 82,04% el padrino pertenecía a la rama paterna y la madrina a la materna.

5.2.3. Parentescos que actuaron en el padrinazgo

Como ya destacamos antes, debemos recordar que ciertos parentescos escapan a nuestro control por el escaso número de reseñas de los párrocos y la imposibilidad de reconstruir el lazo familiar. Primos, tíos abuelos o, incluso, bisabuelos están subestimados.

⁴²² M. NASSIET, *La violence, une histoire sociale: France, XVIe-XVIIIe siècles*, Champ Vallon, Seyssel, 2011, p. 254.

La antropología francesa ha defendido la aplicación de unas reglas estrictas relativas al papel de los parientes en el padrinzago de los hijos: el primogénito era apadrinado por el abuelo paterno junto con la abuela materna, mientras que el siguiente hijo lo era por las parejas de estos⁴²³. Obviamente, el fallecimiento o inexistencia de los abuelos impedía aplicar esta regla, siendo sustituidos por un hijo. El objetivo era mantener el equilibrio entre ambas ramas, al tiempo que se facilitaba la sociabilización del bautizado con las dos familias. Pero, principalmente, con esta elección reconocía la continuidad intergeneracional, según Gourdon⁴²⁴.

Como hemos visto en el apartado anterior, esta práctica apenas tuvo espacio en el interior lucense, donde solo el 13,72% de las parejas de padrinos compuestas por dos parientes del bautizado eran de distintas ramas familiares. Sin embargo, sí fue citada por algunos de los informes remitidos al Ateneo de Madrid a inicios del siglo XX⁴²⁵; certificación de que era una práctica que contaba con un cierto impacto en determinadas áreas en ese período. De hecho, la tendencia a optar por dos padrinos de distintos lados de la familia del bautizado aumentó a lo largo del siglo XIX, pasando del 11% de parejas con dos padrinos parientes al 16% a finales de la centuria. Las cifras corroboran que se trató de una práctica minoritaria y, de hecho, es citada en menos de la mitad de los informes remitidos⁴²⁶. En cambio, los que mencionaron a los padrinos de boda como padrinos de los hijos fueron más, lo que alude a una continuación simbólica entre el matrimonio y la paternidad⁴²⁷.

En el caso de Lugo, los tíos conformaron la red de padrinzagos (60,03%) que se complementó con los abuelos (29,81%). Otros parentescos como hermanos (6,68%), tíos abuelos (1,34%) o primos (1,04%) apenas fueron notorios y, con la salvedad de los hermanos, podemos decir que representan excepciones en los cerca de cinco mil parientes y más de treinta y un mil quinientos padrinos⁴²⁸. Esto viene a corroborar parte de lo dicho en el apartado anterior en el que defendíamos el padrinzago por parte de los tíos como una forma de reagrupamiento familiar. Aunque sin el mismo impacto, la misma teoría se podría aplicar a los abuelos e, incluso, a los hermanos en previsión del futuro. Esto dejaría un reducido espacio a otros parentescos que sobresalen del núcleo principal de la familia.

⁴²³ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., p. 127; V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 294; J.-F. DELORD, "Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVI^e siècle à nos jours", cit., p. 87; A. BURGUIÈRE, "Prénoms et parenté", cit., p. 30; M. TRÉVISI, *Au coeur de la parenté: oncles et tantes dans la France des Lumières*, cit., pp. 163-164; A mayores, múltiples autores sitúan esta alternancia en la transmisión del nombre al recién nacido: B. VERNIER, *Le Visage et le nom: contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Presses universitaires de France, Paris, 1999, p. 11; F. ZONABEND, "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", cit., p. 665; También en Portugal, a inicios del siglo XX, se atestigua esta pauta de selección entre las élites: M. A. LOPES, "As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos", cit., p. 158.

⁴²⁴ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 299.

⁴²⁵ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit.

⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 54-55. De diez respuestas, uno cita a los abuelos como padrinos del primogénito y otro especifica que el abuelo paterno y la abuela materna apadrinan al primogénito.

⁴²⁷ F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 92. Tradición cuya presencia se constata para otras áreas peninsulares. Resultaría interesante realizar una comparativa con la evolución de los padrinos de boda y su relación con el padrinzago: actualmente, los padrinos de boda son mayoritariamente un progenitor de los novios, costumbre que no parece imperar en el siglo XIX, ¿podemos considerar que la participación de estos como padrinos de boda estaba orientada a asegurar su padrinzago sobre el primer hijo?

⁴²⁸ M. TRÉVISI, *Au coeur de la parenté: oncles et tantes dans la France des Lumières*, cit., pp. 165-167. Contrasta fuertemente con el área estudiada por Trévisi, donde los primos contaban con un papel destacado superior al 23%.

Tabla 30. Proporción de cada parentesco en el padrinazgo

	Nº	%
Abuelos	1380	29,81
Tíos	2779	60,03
Hermanos	309	6,68
Bisabuelos	3	0,06
Tíos abuelos	62	1,34
Primos	48	1,04
Padres	7	0,15
Parentesco desconocido	41	0,89
Casos	4629	

Con estas cifras en la mano, debemos advertir nuevamente el riesgo de subestimar ciertos parentescos en nuestros cálculos, dado que el párroco no registró sistemáticamente dicho dato y no hemos podido realizar la reconstrucción familiar de todos los bautizados de nuestra muestra. Por tanto, cuanto más alejado el parentesco, más posibilidades de ser omitido y no constar. Además, hemos considerado estéril diferenciar en dichos parentescos entre sanguíneos y afines, toda vez que al haber contraído matrimonio conformaban una célula familiar indisoluble; al considerarlos un mismo ente, la elección de un afín en lugar del sanguíneo pudo estar causada por su sexo, ya que la Iglesia solo permitía una persona de cada sexo. Por ejemplo, si se pretendía elegir a un abuelo y a un tío, la viudez de los abuelos obligaba a completar la pareja con un tío del sexo opuesto que, a veces, solo era posible optando por el afín.

Los parentescos apadrinadores fueron escogidos en base a dos factores. El primero, la generación a la que pertenecían, ya que se priorizó a los que pertenecían a la de los padres –tíos–; tras ellos, a medida que se distanciaba de la generación de los progenitores fue perdiendo presencia. Obviamente, en esto influyó decisivamente la disponibilidad de efectivos de cada parentesco que dependía directamente de la edad de los padres y de su posición en su grupo fraterno. Los hijos de los padres que eran los más jóvenes de sus hermanos tenían menos posibilidades de conocer a sus abuelos y estas iban decreciendo conforme aumentaba la edad de sus padres. La edad media de la madre en el último parto rozaba los cuarenta años y, por extensión, la del padre se situaba en cotas semejantes⁴²⁹. En consecuencia, la edad de los abuelos al nacimiento del nieto más joven habido por su hijo pequeño se situaría próxima a los ochenta años, por lo que la probabilidad de que los hijos fuesen apadrinados por sus abuelos descendía conforme lo hacía la posición dentro de la prole tanto del bautizado como de sus padres.

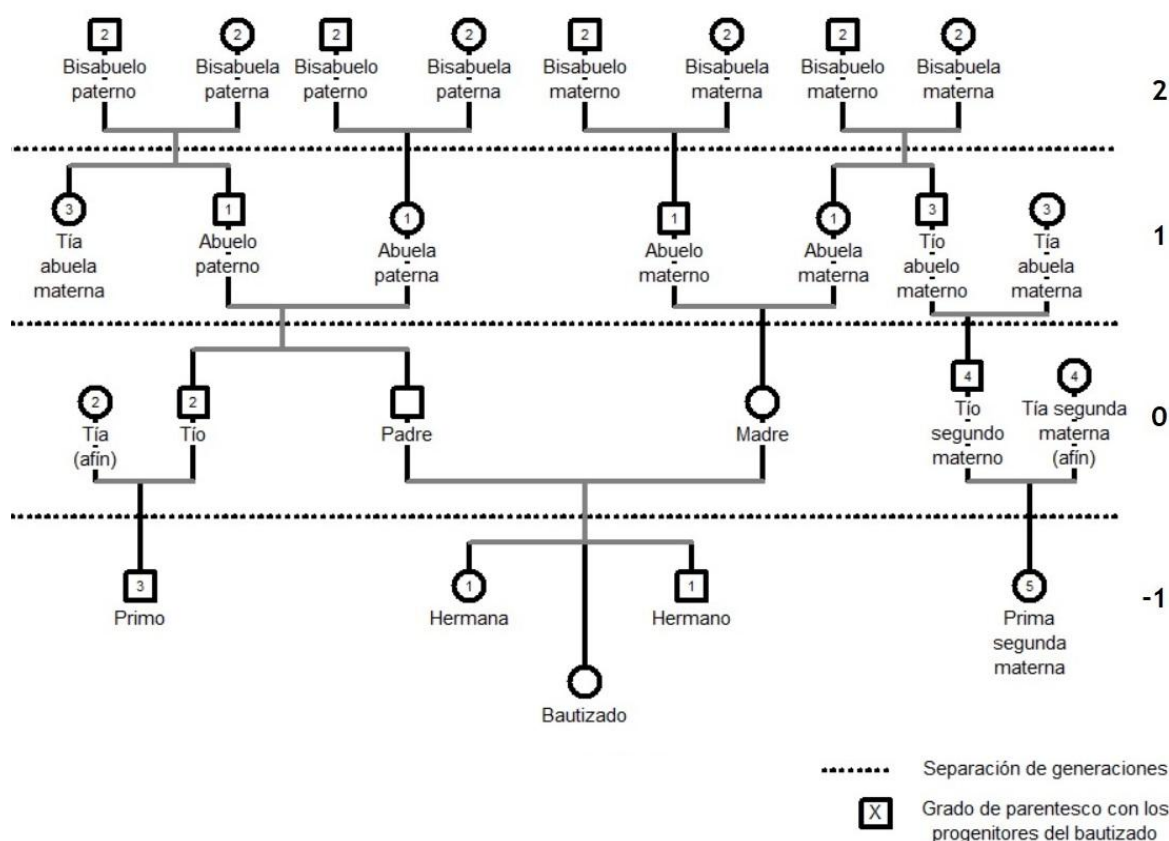
Por otra parte, a menos posibilidades de contar con los abuelos en el bautizo, aumentaban las de tener hermanos o primos: a más tardía edad del parto y a posición más baja dentro de la

⁴²⁹ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Población rural, mundo urbano y migraciones”, cit., pp. 53-56; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 356.

prole, mayor probabilidad de que hubiese hermanos o primos del bautizado. O sea, si era el primer hijo de la pareja y ambos eran los hermanos mayores de su fraternidad, apenas cabía la posibilidad de que este hijo tuviese hermanos o primos carnales; por el contrario, si los padres contaban con hermanos mayores y no era el primer hijo del matrimonio, el tamaño de esta generación compuesta por primos y hermanos del bautizado era mayor.

El segundo factor, son los grados de parentesco. Se priorizó la elección dentro de dichas generaciones de aquellos que tenían un grado de parentesco más próximo. Es decir, frente a hermanos y primos carnales del bautizado, ambos de la misma generación, fue más habitual que apadrinasen los hermanos, parientes de grado uno respecto de los progenitores, frente a los primos que eran grado tres. Hemos incluido una lámina con el objetivo de favorecer la explicación de la confluencia de ambos factores: generación y grado de parentesco.

La generación que hemos calificado como 0, la de los padres, eran los tíos –afines y sanguíneos– quienes contaban con un grado de parentesco menor, frente a los tíos segundos – primos carnales de los padres– que, por edad, eran un contingente numeroso. En la generación 1, los abuelos eran parientes en grado uno de los padres, por lo que fueron más escogidos que los tíos abuelos –grado tres–; e igual acontece en la generación -1, donde los hermanos apadrinaban en más ocasiones que primos carnales o segundos. Es un dato importante porque ratifica que la fraternidad era reforzada cuando sus miembros se escogían entre ellos y, a su vez, insinúa que el padrinazgo, aun siendo una estrategia que implicaba a la casa y a la comunidad familiar, era dirigida por los progenitores y no por el petrucio quien, en teoría, ostentaba toda autoridad hasta su muerte⁴³⁰.



Lám. 5. Esquema generacional y de grados de parentescos de los progenitores

⁴³⁰ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 164-178. Incluso cuando se le nombraba heredero al casarse, el petrucio mantenía la titularidad y usufructo de los bienes.

Así mismo, es preciso hacer mención a la participación de los padres como padrinos. Este parentesco era el único que estaba prohibido expresamente ya que suponía una contradicción⁴³¹: los padres, al haber concebido al bautizado, representaban el pecado original y lo transmitían a su hijo, de ahí que necesitasen padrinos como padres espirituales, carentes de la mácula transmitida al neófito⁴³². De hecho, la Iglesia nombró específicamente a los padres al referirse a quiénes no podían ser padrinos e, incluso, se detuvo a esclarecer que acontecería en situaciones excepcionales en los que los padres hubiesen de realizar un bautismo de emergencia:

*No pueden ser padrinos [...] ni el padre, ni madre del bautizado; y si uno de estos dos en caso de necesidad fuere padrino, o bautizase su hijo, no habiendo otro que lo hiciese, no queda con impedimento para pedir el débito*⁴³³

Pese a ello, hallamos siete progenitores (0,15%) que ejercieron de padrinos en el bautismo: seis padres y una madre. Claramente, fueron excepciones que no deben ser interpretadas como una desobediencia a la doctrina católica, sino que se debe apuntar al desconocimiento del propio sacramento en sí y de las prohibiciones sobre él que aludían situaciones inusuales⁴³⁴. Estos casos no presentan una concentración temporal, sino que aparecen salpicados a lo largo de los cuatro siglos analizados. Pero todos coinciden en las circunstancias en las que se desarrolla: hijos naturales cuyo progenitor ejerce de padrino. A nuestro entender, se trata de una estrategia clara de contar con un vínculo con el hijo que le permitiese un contacto público y aceptado socialmente, pero sin tener que reconocerlo como tal hijo. De hecho, no podemos descartar que esta situación acaeciese en más ocasiones ya que, únicamente, tenemos constancia de ello por la anotación por parte del cura de dicho dato. Excepto en una ocasión, el párroco apunta a la paternidad del padrino a través de la referencia a rumores con las fórmulas *dicen ser* o *se decía*; la salvedad la constituyeron María de Casanoba y Ventura Palacios en el bautizo de su hija Catalina Dominga (San Pedro de Lugo, 1705) *los quales ante mí declararon ser la sobredicha su hija*⁴³⁵. Con Joseph Francisco (San Paio de Diomondi, 1755) debió acontecer algo semejante pues, de lo contrario, el párroco carecería de datos para señalar a Bartolomé Rodríguez como su padre y padrino ya que tanto Eufemia Arauxo, la madre, como Bartolomé eran vecinos de San Cibrán das Viñas, en la provincia de Ourense⁴³⁶. Vemos factible que, en situaciones como esta, se aceptase el padrinazgo por parte del padre por la inexistencia de otros posibles padrinos, ya fuese porque

⁴³¹ S. GUDEMAN, "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, 2, 1975, p. 222. Hasta el siglo IX no se prohibió el padrinazgo de los padres, lo que lleva a Gudeman a plantearse si era realmente por motivos teológicos y no sociales.

⁴³² C. BERTEAU; V. GOURDON; I. ROBIN-ROMERO, "Familles et parrainages : l'exemple d'Aubervilliers entre les XVIe et XVIIe siècles", *Families and godparents: the example of Aubervilliers in the 16th and 17th centuries.*, 249, 2010, p. 601. Así, el bautizado podía tener un nacimiento espiritual puro, frente al carnal que representaba el parto.

⁴³³ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit., p. Lib. I, Tít. I. Prohibición también recogida en tratados eclesiásticos como F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 79.

⁴³⁴ El autor cifra en 1,40% la participación de los progenitores como padrinos en esta área brasileña, porcentaje superior al nuestro. A. P. DUTRA BÔSCARO, "Cotidianas: as relações de compadrio na Serra Da Mantiqueira – séculos XVIII e XIX", *Tempos Históricos*, vol. 21, 2, 2017, p. 287; Por el contrario, en el ámbito protestante, el padrinazgo de los padres no parece haber sido tan infrecuente, pues, según las cifras de Gourdon para París, en el siglo XIX, entre el 2,7-4,3% de los padrinos era el padre y la madre entre el 1,1% y 15,8%. V. GOURDON, "What's in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris", cit., p. 177.

⁴³⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 140v.

⁴³⁶ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Paio de Diomondi*, cit., f. 81.

no contaban con una red de apoyo en la parroquia y sus vecinos no quisieron participar, ya fuese porque el bautismo fue solicitado a horas intempestivas en las que no se encontraban otras personas. En el resto, por el contrario, al menos uno de los supuestos progenitores era natural de la parroquia en la que se celebró el bautizo. En cualquier caso, el registro de este parentesco por parte del párroco no deja de ser esclarecedor del superficial conocimiento que el clero lucense tenía de la doctrina y la normativa, en tanto se trataba de un parentesco que estaba prohibido que apadrinase y, como tal, el párroco debía saberlo e impedirlo. La escasa formación y la exigua atención a los detalles hicieron que acaeciesen estos lances que podemos tachar de negligencia.

La única salvedad que permitía la legislación eclesiástica era cuando los progenitores realizaban un bautismo de emergencia, pero se dejaba patente que no se contraía parentesco espiritual. No obstante, los casos antes referidos no parecen ajustarse a esta excepción ya que todos ellos fueron bautismos solemnes que indica la ausencia de un bautismo de socorro⁴³⁷. Aún así, debemos romper una lanza a favor del clero al barajar la posibilidad de que, en la práctica, hubiese habido más intentos por parte de los progenitores de realizar estos padrinazgos, pero que fuesen impedidos por los párrocos. De igual forma, si los progenitores conocían esta prohibición, podían tratar de ocultársela al eclesiástico y, por extensión, nosotros careceríamos de referencias a ello. Por tanto, aunque lo hemos calificado como excepciones, no podemos descartar que fuesen levemente más frecuentes que lo que nuestros datos muestran.

Respecto a la madre que ejerció de madrina, sí podemos afirmar que lo fue por medio de la ocultación. En 1848, apareció a la puerta del monasterio de Penamaior una niña con una cédula en la que se dirigía al clérigo al cargo para que la cuidase declarando la intención de una posterior recuperación. Llevado por la caridad y ternura, este accede ejerciendo de padrino en compañía de una de sus criadas, Rosa Ruydo, quien ocultó su maternidad hasta 1864, cuando desveló que se trataba de su hija natural⁴³⁸.

Además de los padres, otro parentesco que supusieron excepciones fueron los bisabuelos, aunque la infrecuencia de estos estaba causada por la cuestión etaria. Si la convivencia entre abuelos y nietos fue infrecuente en determinados períodos, aún más lo fue entre bisabuelos y bisnietos. Además, atendiendo a que los bisabuelos estarían en la recta final de su vida y, posiblemente, estaban más apartados de las relaciones económicas, laborales y sociales que otros miembros de la familia, su elección carecía de atractivo para los progenitores y se reducía a una cuestión puramente de honor. En consecuencia, los tres apadrinados por un bisabuelo deben considerarse consecuencia de un intento de honrar a los bisabuelos, ya fuese por tratar de realzar su papel en la familia, ya fuese por la existencia de una estrecha relación entre el bisabuelo y el progenitor del bautizado. Los bisabuelos –dos varones y una mujer– procedían todos de la familia paterna y, con base en los datos que poseemos, podemos afirmar que no fueron escogidos por faltar los abuelos paternos, pues en todos ellos constan como vivos.

La evolución de la proporción del recurso a cada parentesco podemos tildarlo de estable dentro del continuo incremento que sufrió este contingente⁴³⁹. Abuelos y tíos fueron

⁴³⁷ Las fórmulas empleadas por los eclesiásticos fueron claras y correctas en este aspecto. Si había tenido lugar un bautismo de emergencia, se anotaba como bautismo bajo condición, de no considerarlo válido, o como suplir las ceremonias o exorcismos.

⁴³⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, 1845-1892, f. 9v-10v, 65.

⁴³⁹ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "De la clientela a la familia, ¿un camino de ida y vuelta? El fenómeno del padrinazgo en el Valle de Iguña (siglos XVII-XIX).", en Juan Francisco Henarejos López, Antonio Irigoyen López (eds.) *Escenarios de familia. Trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, Editum-Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2017,

progresivamente más escogidos, pero manteniendo una proporción semejante que parece indicar que la jerarquía interna de la familia y los objetivos a suplir por el padrino apenas variaron. Por el contrario, hermanos y primos incrementaron su presencia numérica, aunque, porcentualmente, los segundos llegaron a descender pues no mantuvieron el mismo ritmo de crecimiento que el resto. De igual forma aconteció con los tíos abuelos que, conforme fue aumentando la esperanza de vida, fueron apareciendo con más frecuencia, hasta que a finales del siglo XIX decaen.

Tabla 31. Evolución de la participación de cada parentesco sobre el total de parientes

	Mdos. s. XVII		Tráns. s. XVII-XVIII		Mdos. s. XVIII		Tráns. s. XVIII-XIX		Mdos. s. XIX		Tráns. s. XIX-XX	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Abuelos	14	23,33	21	15,11	162	33,33	250	29,48	418	31,38	505	29,16
Tíos	22	36,67	92	66,19	300	61,73	543	64,03	803	60,29	999	57,68
Hermanos	15	25,00	18	12,95	5	1,03	24	2,83	65	4,88	181	10,45
Tíos abuelos	-	-	1	0,72	5	1,03	17	2,00	29	2,18	10	0,58
Bisabuelos	-	-	-	-	-	-	1	0,12	2	0,15	-	-
Primos	2	3,33	1	0,72	6	1,23	6	0,71	13	0,98	20	1,15
Total	60		139		486		848		1332		1732	

Los casos confirmados de parentesco para el siglo XVI e inicios del XVII son mínimos, apenas superando la treintena. Se trata de diez abuelos, veinte tíos y un padre. Aunque estas cifras son escasas, ya dejan de manifiesto la importancia de los tíos desde esta etapa.

Se ha considerado que la elección de abuelos y tíos abuelos respondía a un intento de destacar el linaje y su pasado, mientras que la elección de tíos buscaba una construcción horizontal de la familia⁴⁴⁰. Desde luego, estos conceptos parecen opuestos e incompatibles, pero al contar con una descendencia amplia, ambos postulados podían ponerse en práctica. Al dar a los abuelos o tíos abuelos como padrinos de los primeros hijos y, preferencialmente, varones, se les está honrando como antepasados y antecesores, en la línea de lo antes dicho de antes de que simboliza la continuidad de la casa que pasa del abuelo al nieto, futuro heredero. Al resto de hijos se les da como padrinos a los tíos para reforzar el vínculo con ellos cuando se han casado a otra casa y para reconocer su sacrificio de haber permanecidos célibes en el hogar⁴⁴¹. Incluso, podríamos llegar a entrever una cierta metáfora del futuro presupuesto a cada uno en función del pariente recibido como padrino: herederos –apadrinados por abuelos o el tío vinculeiro en la casa materna–, casados en otros hogares –apadrinados por tíos casados fuera– y célibes en el hogar –apadrinados por tíos solteros–. Más que metáfora, podríamos decir analogía en tanto la antropología ha defendido que el ahijado heredaba las características físicas y morales de los padrinos⁴⁴²; por tanto, ¿por qué no considerar que recibían también su posición dentro de la familia?

pp. 151-152. Esta estabilidad no fue una constante en todas las áreas. Por ejemplo, en Cantabria, los tíos eran el parentesco más solicitado en la primera mitad del siglo XVIII; pero, a finales de siglo, eran los abuelos.

⁴⁴⁰ V. GOURDON, “What’s in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris”, cit., pp. 178-179.

⁴⁴¹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Casa y comunidad en la Galicia interior: c. 1750-c.1860”, *Sémata: Ciências sociais e humanidades*, vol. 2, 1989, p. 116. La defensa de la integridad de la casa estaba asumida por los hijos celibatos, lo cual no obsta para que se les reconociese su renuncia.

⁴⁴² B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., p. 81.

Tíos, abuelos y hermanos tejieron la red familiar principal de los bautizados, reforzando una relación sanguínea con una espiritual que, cada vez, afectó a más niños. La elección de cada parentesco hubo de estar causada por motivos y objetivos distintos. En la lógica del interior lucense, optar por los tíos era más inteligente que por los abuelos. Reiteramos que el parentesco espiritual propiamente dicho solo atañía al padrino en lo que a dádivas y limitaciones matrimoniales correspondía, pero el vínculo social abarcaba a toda el núcleo familiar⁴⁴³. En consecuencia, al escoger como padrino al tío que se había quedado en el hogar perpetuándolo, se estaba reforzando la relación pero, al mismo tiempo, se hacía a través del individuo que iba a durar más años. Es decir, el padrinazgo era una estrategia que se establecía con perspectivas de presente, pero también de futuro; por tanto, los abuelos, por su mayor edad, estaban condenados a vivir menos que sus hijos y se corría el riesgo de que la relación debida al padrinazgo feneciese con ellos. Digamos que el titular de la relación era la base sobre la que se sustentaba, por consiguiente, a su fallecimiento, el vínculo o bien desaparecería o bien se debilitaría.

Las implicaciones y obligaciones que el padrinazgo tenía en la educación religiosa del ahijado y en su sociabilidad también colocaban como mejor opción a los tíos frente a los abuelos, dado que estos últimos estaban, en teoría, más próximos a la muerte o, cuanto menos, a la decrepitud que les impediría ejercer como tales padrinos. Sin embargo, como bien ha expuesto Sobrado Correa o Fernández Cortizo, los mayores de la familia no eran excluidos de la vida social, laboral ni familiar y se erigieron como los principales custodios y transmisores de la memoria de la casa y de la comunidad⁴⁴⁴. De ahí, que su elección (14,88% varones y 14,93% mujeres) no fuese minoritaria ni inusual. No se trataba de una elección secundaria puesto que representaban la sabiduría y la familia en sí⁴⁴⁵.

Pese a que el padrinazgo de los abuelos fue menor que el de los tíos en la diócesis de Lugo, fueron los primeros los que dejaron una impronta en el vocabulario cotidiano. El vocablo padrino/madrina es aceptado como sinónimo de abuelo/abuela según la Academia de la Lingua Galega⁴⁴⁶. Deriva esta asimilación entre abuelo y padrino de la tendencia a que estos apadrinasen a los primeros nietos y el resto, por asimilación y copia de los mayores, mantenían la utilización del vocablo. Además, en el área occidental de Galicia sí fueron los abuelos quienes gozaron de un papel más destacado que los tíos en el padrinazgo. Frente al 21,5% de los abuelos, los tíos representaron el 14,9% en la zona del Eume⁴⁴⁷, cifra baja que nos obliga a aseverar el impacto que la organización y estrategias familiares tuvieron en el padrinazgo. En el área occidental, la fragmentación de las casas era superior así como la creación de hogares nuevos que disgregaba a los hermanos, en consecuencia, el concepto de casa era más débil y no giraba en torno a ella y a sus distintos componentes, debiendo centrarse en los abuelos como padrinos para destacar el concepto de linaje, origen y sucesión

⁴⁴³ M. TRÉVISI, *Au coeur de la parenté: oncles et tantes dans la France des Lumières*, cit., pp. 32-33. En ese sentido, utilizamos la diferenciación que realizaba la Escuela de Manchester en la década de 1970, distinguiendo entre red personal egocéntrica y red social total: la red egocéntrica era la creada por la participación directa como padrino y la total la suma de todas en las que se había visto inmersa la casa.

⁴⁴⁴ H. SOBRADO CORREA, “Vello e «mozos vellos»: el papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna”, cit., pp. 299-300; C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “«De crezida edad y con achaques»: vejez y grupo doméstico en las sierras surorientales gallegas a finales del Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 2007, p. 326; C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Al mando y en buenas asistencias: vejez y grupo doméstico en la Tierra de Tabeirós a mediados del siglo XVIII”, *A Estrada: Miscelánea histórica e cultural*, 10, 2007; I. DUBERT GARCÍA, “Vejez, familia y reproducción social en España, siglos XVII-XX”, *Revista de Demografía Histórica*, vol. 26, 2, 2008.

⁴⁴⁵ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 155. Destaca la labor educativa que tenían los abuelos e los nietos.

⁴⁴⁶ Real Academia Galega, Diccionario online. <https://academia.gal/diccionario/-/termo/busca/padrino>; <https://academia.gal/diccionario/-/termo/busca/madrina> [Última consulta: 12/05/2018]

⁴⁴⁷ B. CASTRO DÍAZ, “Familia, apadrinamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, cit., pp. 431-432.

que, en Lugo, se conseguía a través tanto de abuelos como de los distintos tíos que permanecían en el hogar.

La importancia de los tíos debemos entenderla también en términos de confianza fraterna. Lett afirma que la coexistencia entre hermanos era más frecuente que entre parientes de distintas generaciones y, aunque no es completamente exacto para la diócesis de Lugo, lo cierto es que los hermanos constituían un pilar básico de la jerarquía y economía familiar⁴⁴⁸.

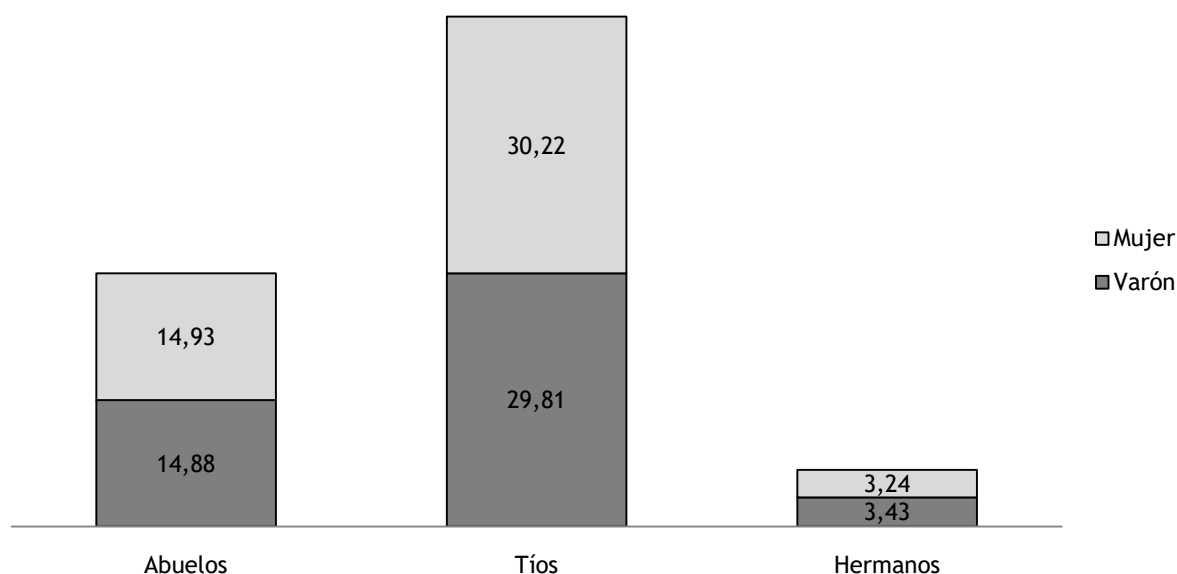


Gráfico 5. Proporción de parientes en base a su sexo

La participación de cada sexo es bastante similar en todos los parentescos. Los más equilibrados fueron, sin duda, los abuelos que fueron varones en el 14,88% y 14,93% mujeres. Sin que llegase a ser realmente significativa, la diferencia entre los tíos varones (29,81%) y las tías (30,22%) fue la mayor. Dado que el único de estos parentescos que presenta una igualdad de sexos total en su plano natural eran los abuelos, resulta lógico que fuesen los que más igualdad presentan. Es decir, por norma general, todos los bautizados tenían dos abuelos y dos abuelas, mientras que el número de tíos, tías, hermanos y hermanas podía variar. Aunque hemos calificado la diferencia entre los sexos de poco significativa, la mayor presencia de mujeres entre los abuelos y los tíos responde al cometido, antes citado, que se atribuía a cada género. Las madrinas eran las encargadas del cuidado espiritual y cotidiano, cuidados que tenían su primer ámbito de desarrollo en el seno familiar. Los hermanos fueron el parentesco en el que predominaron los hombres (3,43%) frente a las mujeres (3,24%), pero su elección no respondía a los mismos parámetros que abuelos y tíos.

Los hermanos tendieron a ser padrinos en circunstancias específicas, aunque hubo excepciones. Normalmente, se trataba de fratrías extensas que superaban la media de hijos de la zona y, para los últimos hijos, el mercado de padrinos se reducía porque conforme aumentaba la posición dentro del grupo de hermanos, mermaba su posibilidad de ser el heredero principal. Había hermanos mayores que ya estaban saliendo de la edad pupilar,

⁴⁴⁸ D. LETT, "Les frères et les soeurs, «parentes pauvres» de la parenté", *Medievales: Langue, textes, histoire*, 54, 2008, p. 6.

franja de edad más peligrosa en cuanto a mortalidad, por lo que su supervivencia para acceder al patrimonio y a la posición de vinculeiro estaba casi garantizada, en detrimento de los pequeños⁴⁴⁹. Por tanto, los benjamines de la familia eran bautizados bajo fórmulas que respondían a la seguridad de su sino: permanecer solteros en el hogar paterno bajo la autoridad de su hermano. Al mismo tiempo, conforme aumentaba la posición dentro del grupo de hermanos, aumentaba la probabilidad de que los abuelos hubiesen fallecido. Las redes sociales procuradas para ellos no tenían, pues, el mismo valor que entre los primeros hijos ya que, por un lado, podían aprovecharse de los lazos de sus hermanos mayores y, por otro lado, estaban destinados a quedarse en el hogar al amparo de la familia⁴⁵⁰. El padrinzago por parte de los hermanos mayores, especialmente del primogénito destinado a perpetuar la casa, puede considerarse una estrategia para favorecer el mantenimiento de la paz tras la muerte del petrucio, que representaba el punto de inflexión tras el que se multiplicaban los pleitos entre las fratrías⁴⁵¹; así, se reforzaba a través del padrinzago el respeto y obediencia que el hermano pequeño debía al mayor cuando este asumía la jefatura. Esta estrategia orientaba el padrinzago de los hermanos sobre los hombres, lo que explica su mayor proporción, pues eran los sucesores. Las cifras están ciertamente igualadas porque podía ejercer de padrino en solitario o con una hermana.

Esta situación tenía su máximo exponente en aquellos casos en los que la diferencia etaria entre los mayores y el benjamín apadrinado era tal que los primeros podían estar ya casados. No por infrecuentes fueron inexistentes. En esta situación, el padrinzago de los hermanos adquiriría parte de las implicaciones del padrinzago de tíos, con una significación de refuerzo del vínculo. Un motivo que nos lleva a confiar en este supuesto es que, allí donde era menor la dependencia del patrimonio heredado para establecerse como un hogar propio, destacaron las hermanas frente a los hermanos. En la ciudad de Lugo y sus aledaños, el 3,8% fueron hermanas, mientras que los hermanos se redujeron al 2,2%.

Otra causa del padrinzago por parte de hermanos fue la emigración, sin que debiese mediar el factor de la amplitud de la fratría. El traslado de los padres a una feligresía en la que no contaban con una red de apoyo ni de integración favoreció que se optase por hermanos para ejercer de padrinos, en lo que podríamos denominar padrinzago por carencia de otras opciones. Ya hemos citado a don Paulino Santos Pijuán y doña Carolina Díaz Varela y García⁴⁵², que, además, nos permite apuntar a la elección de los hermanos como un método de asegurar el contacto padrinos-ahijado ante un posterior cambio de residencia. Es decir, la mudanza de los padres a otras ciudades o villas podía significar la ruptura del lazo padrino-ahijado y, sobre todo, mermar el elemento de cotidianeidad que se le suponía; optando por

⁴⁴⁹P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 176; C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Población rural, mundo urbano y migraciones", cit., pp. 53-54. Tomando como base los 30 meses de período intergenésico calculados para distintas áreas gallegas, el primogénito tendría los siete años cumplidos al nacimiento del cuarto hermano. ; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 360. A partir de los tres años de edad, se reducía drásticamente la mortalidad infanto-juvenil; de los fallecidos antes de cumplir diez años, solo el 8,3% tenía siete años cumplidos.

⁴⁵⁰T. A. MANTECÓN MOVELLÁN, "Sobre linajes y peleas de perros: parentelas y pendencias en la Castilla Moderna", cit., p. 154. La parentela abarcaba, entre otros, a los parientes espirituales; por tanto, consideramos que los hermanos podrían beneficiarse de la parentela del primogénito sin que debiese mediar parentesco espiritual también con ellos siempre que permaneciesen en el hogar paterno.

⁴⁵¹J. CASEY, "La conflictividad en el seno de la familia", cit., p. 18; E. JARQUE MARTÍNEZ; F. J. ALFARO PÉREZ, "Herencia, honor y conflictos familiares en el Aragón del siglo XVIII", cit., pp. 144-145. Algunos progenitores incluyeron cláusulas en sus testamentos designando a terceras personas para mediar entre sus hijos en caso de conflicto. En la diócesis de Lugo, al reposar toda autoridad familiar en el petrucio, la conflictividad surgida al ascender un hermano sería más limitada, pero, desde luego, no inexistente. En los tribunales consultados por Dubert (I. DUBERT GARCÍA, *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830: (estructura, modelos hereditarios y conflictividad)*, cit., p. 277.), los colaterales eran los parentescos mas enfrentados, superando el 57%.

⁴⁵²ACPLU, *Libro XI de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 179 y 200.

hermanos, se eliminaba esta problemática. Además, era una previsión de futuro: el traslado de la familia podía suponer que algún hijo se quedase en otra parroquia, ya fuese por matrimonio, por trabajo o por ser criado al amparo de un familiar; así, a través del padrino se mantenían las relaciones fraternas a pesar de la distancia.

La última circunstancia que contribuyó al padrino es la condición social de los padres. Hidalguía y nobleza tendieron a apadrinarse entre ellos y, sobre todo, dentro del marco familiar. Dado que su recurso a ajenos a la familia fue inferior al resto de la población, el papel de los hermanos como padrinos se tornó fundamental. Baste, como muestra, el padrino de los hijos de don Luis Vicente Taboada Vázquez de Temes y doña Xaviera de Losada Garza Sarmiento, señores de la jurisdicción de Tor y Cartelos, entre otros títulos:

Tabla 32. Padrinos de la prole de los señores de Tor (1811-1827)

Fecha	Nombre	Padrino	Madrina
11/05/1811	Teresa Francisca María del Carmen	D. Blas Losada* Tío abuelo materno	D.ª Teresa Losada y Bermúdez Tía materna
06/10/1812	Francisco Froilán Antonio de Santa Rita	D. Francisco de Losada Quiroga Garza Abuelo Materno	
10/05/1815	Francisco Xavier María de Santa Teresa		
23/02/1817	Ramón María Benito de Santa Teresa	D. Benito María Alvarado y Sobrado Tío materno afín	
25/05/1819	María del Pilar		
14/12/1820	Luisa María del Carmen	D. Francisco Taboada Hermano	D.ª Teresa Taboada Hermana
30/03/1822	María del Pilar Juana		
14/09/1824	Juan Manuel Francisco Xavier María del Carmen		
07/01/1826	José María	D. José María de Prado	
15/04/1827	María de la Asunción		
*Presbítero, padrinzago derivado de haber echado agua de socorro			

En esta prole, compuesta de diez hijos, los dos hermanos mayores fueron los padrinos de los más pequeños. Debemos destacar que los padrinos por parte de doña Teresa y don Francisco Taboada dieron inicio una vez que ambos habían superado la etapa de mayor mortalidad infantil⁴⁵³.

Donde se observa las diferencias de participación es en el análisis del parentesco por rama familiar. En todos ellos se mantiene la rama materna como la principal, pero las diferencias entre los varones es mucho menos marcada que entre las mujeres. Los abuelos maternos (8,17%) apenas superaron en un punto y medio a los paternos (6,72%) y, todavía menor fue la diferencia entre los tíos maternos (15,51%) y los paternos (14,11%); mientras que, entre las mujeres, se multiplicaba esta diferencia, especialmente entre las tías ya que, mientras la materna representaba el 18,10%, la paterna rebajaba su participación al 11,86%.

⁴⁵³ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia", cit., p. 92. Aunque la mortalidad infantil seguía siendo importante, a partir de los cuatro años amainaba.

Aunque no tan marcada, entre las abuelas, la diferencia también era significativa: 9,48% la materna frente a 5,44% la paterna.

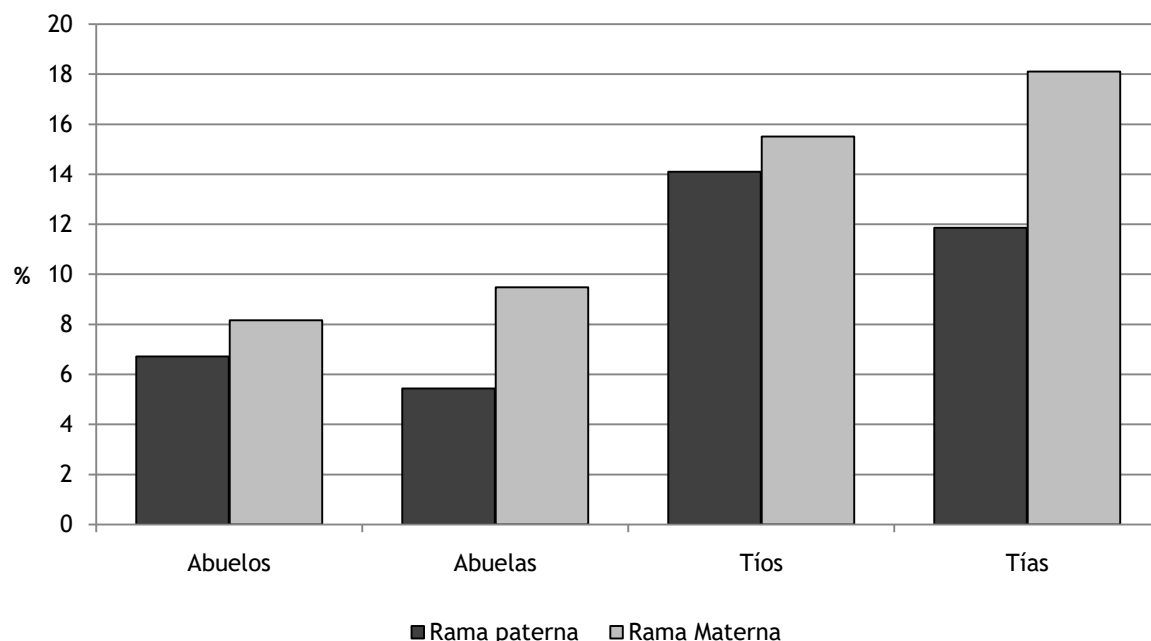


Gráfico 6. Participación de cada rama familiar por parentescos

Significa esto que, la familia patrilateral participó más a través de los varones y la matrilateral a través de las mujeres. Tendencia que parece estar extendida en Europa al reproducirse a través del padrinazgo el esquema y la jerarquía familiar⁴⁵⁴.

En el análisis de los parientes apadrinadores realizado por Gómez Carrasco y García González, apuntaban a una presencia inferior de los abuelos paternos frente a los maternos por la menor edad que los segundos tendrían respecto a los primeros, dado que las mujeres se casaban más jóvenes⁴⁵⁵. En nuestros datos, los abuelos paternos aparecen menos, pero se observa que es una tendencia de la rama en sí y no solo de los abuelos. Además, este supuesto de edad no siempre tenía porqué cumplirse pues, además de la edad de los cónyuges, habría que tener en cuenta su posición dentro de la prole. Sin embargo, este presupuesto sí nos ayudaría a explicar la mayor presencia de las abuelas frente a los abuelos de cada rama, pero no se cumple entre los abuelos paternos: la abuela paterna representó el 5,44% de los parientes, mientras que su esposo supera esta cifra alcanzando el 6,72%. Valorando la cuestión de la mortalidad y otros factores que pudiesen incidir en la mayor presencia de uno u otro –por ejemplo, padre incógnito–, debemos resolver que hubo una preferencia clara de que fuese el abuelo paterno el representante en el padrinazgo frente a su esposa. Considerando que se residía en el hogar de los abuelos paternos, podemos escudarnos en la custodia por parte del abuelo paterno de la autoridad familiar, en tanto mantenía su papel de petrucio independientemente de su estado civil; por contra, su esposa acostumbró a perder el puesto de cabeza de casa al enviudar⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ C. BERTEAU Y OTROS, “Familles et parrainages”, cit., pp. 608-611; “Godparenthood: driving local solidarity in Northern France in the Early Modern Era. The example of Aubervilliers families in the sixteenth–eighteenth centuries”, cit., p. 463.

⁴⁵⁵ C. J. GÓMEZ CARRASCO; F. GARCÍA GONZÁLEZ, “Parentesco ficticio y red social en la España meridional (Albacete, 1750-1808)”, cit., p. 42.

⁴⁵⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 72-73. El 97,6% de los hogares en los que una madre viuda convive con un hijo es este quien ostenta la jefatura.

La semejanza de proporciones no obsta para que a lo largo del Antiguo Régimen adquiriesen cotas más diferenciadas de participación. En términos absolutos las principales categorías de parientes fueron aumentando su presencia, mientras que, en términos relativos, los tíos y abuelos de ambas ramas se mantuvieron estables, incluso estos últimos cuando eran desaconsejados como padrinos por distintos manuales y tratados sobre la familia⁴⁵⁷. Sí debemos destacar el descenso de los abuelos maternos en la segunda mitad del siglo XIX –de 9,53% al 6,35%–, así como el paulatino descenso de las tías maternas que, siendo el 21,19% de los parientes a mediados del siglo XVIII, a finales del XIX habían rebajado su participación al 17,26%.

Tabla 33. Evolución de los principales parentescos por ramas familiares (s. XVIII-XIX)

		Mdos. s. XVIII		Tráns. s. XVIII-XIX		Mdos. s. XIX		Tráns. s. XIX-XX	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Abuelo	P	32	6,58	59	6,96	78	5,86	131	7,56
	M	52	10,70	81	9,55	127	9,53	110	6,35
Abuela	p	27	5,56	41	4,83	75	5,63	95	5,48
	M	51	10,49	69	8,14	138	10,36	169	9,76
Tío	P	66	13,58	125	14,74	184	13,81	237	13,68
	M	85	17,49	151	17,81	214	16,07	235	13,57
Tía	P	42	8,64	106	12,50	163	12,24	223	12,88
	M	103	21,19	157	18,51	234	17,57	299	17,26
Hermano		3	0,62	15	1,77	26	1,95	104	6,00
Hermana		2	0,41	9	1,06	39	2,93	77	4,45
(P) Rama paterna; (M) Rama materna % sobre total de parientes									

Pero, sobre todo, debemos destacar a los hermanos y al alza que sufrieron en la función de padrinos que los situó como un grupo destacado de padrinos a finales del siglo XIX, cuando su participación creció exponencialmente respecto a los años centrales del siglo y, sobre todo, respecto al siglo XVIII. Este incremento se vio auspiciado, más que por un aumento de las tasas de hijos por matrimonio, por un mayor impacto de las migraciones hacia las áreas urbanas lucenses. Incluso, osaríamos decir que la perspectiva de futuro que había abierto la creciente diáspora americana tuvo cierto influjo. La fragmentación familiar que esta suponía incidió en el propósito que se le imponía al padrinazgo, tratando de reforzar el vínculo entre los hermanos ante su posible emigración.

Solo a finales del siglo XIX parece atisbarse un ligero movimiento de reequilibrio entre cada rama familiar: aumentando la proporción de los paternos y rebajándose la de los maternos. Podemos considerar que estaba comenzando a fracturarse el sistema social y familiar tal y como se había conocido hasta el momento, en tanto se alteraron las estructuras y jerarquías familiares. Sobrado Correa ha constatado una reducción del tamaño de los hogares lucenses en la segunda mitad del siglo XIX respecto a la centuria precedente, así como otros

⁴⁵⁷ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 299.

cambios que afectaron a las estructuras familiares como la mayor presencia de mujeres como jefas de hogar (12,8% a finales del siglo XIX frente al 5,2% en los años centrales) que, indudablemente, estaban relacionadas con cambios en los sistemas hereditarios⁴⁵⁸. No se trató de cambios radicales, lo que no obsta para que tuviese un cierto impacto. Al reducirse el peso de los hogares complejos (29,7% en 1854; 14,8% en 1897) en beneficio de los nucleares, se inició el tránsito a un sistema en el que las ramas familiares se hallan más equilibradas. Esto se observa especialmente en la figura del tío materno que, normalmente, se trataría del sucesor de la casa de origen de la madre; no solo desciende el volumen de su participación en más de cuatro puntos –de 17,81% a inicios del siglo XIX a 13,57% a finales–, sino que, en términos absolutos, apenas se incrementa el recurso a ellos (151 a inicios del siglo XIX, 214 a mediados y 235 a finales), llegando a ser superado por el tío paterno (237-13,68%).

En lo concerniente a la existencia de una relación entre determinados parentescos y el sexo del bautizado que se ha llegado a observar en ciertas áreas, debemos negarlo para el área de Lugo: el 14,49% de los padrinos de niños y el 15,00% de las niñas tenían un vínculo sanguíneo o afín con el bautizado. Diferencia poco significativa en sí, pero importante al cotejarla con la ligera tendencia a proporcionar padrinos de grados más distantes a los niños (2,11% de la rama paterna y 1,86% de la materna) que a las niñas (1,41% y 1,76%, respectivamente). Ambos elementos aportan una visión de la pretensión de una mayor inserción de las niñas en el ámbito familiar y de los niños en el social. Además de tener mayores posibilidades de ser objeto de una estrategia a largo plazo pues, como quedó reflejado en la literatura, algunas familias utilizaron el padrinazgo por parte de familiares solteros para tratar de captar parte de la herencia⁴⁵⁹.

La rama materna es, sin duda, la que menos contemplaciones hizo al sexo del bautizado pues, excepto las tías, apenas roza el 0,5% la tendencia a uno u otro. Las tías maternas, en cambio, se inclinaron claramente hacia sus sobrinas (18,86%) más que hacia los sobrinos (17,34%); aunque no consideramos que sea una diferencia tan significativa que implique un objetivo o comportamiento concreto. En tal caso, debemos apreciar tal cuestión en la figura del hermano puesto que apadrina al doble de hermanos que de hermanas (111-4,69% hombres frente a 48-2,12% de mujeres). La única explicación que vemos plausible a tal discriminación es la ya esgrimida del futuro estado célibe que les esperaba a estos hermanos. Si recibían el padrinazgo de un hermano, está claro que no eran los primogénitos y, por tanto, su posibilidad de suceder en el hogar y de casarse en él era ínfima; así, a través del padrinazgo se reforzaba la obediencia y sometimiento a su hermano mayor tanto mientras fuese vinculeiro como cuando accediese a la jefatura propiamente. El sucesor de los padres debía encargarse de proporcionar sustento y cuidados a todos los hermanos que permaneciesen en el hogar bajo su autoridad; a través del padrinazgo, se reforzó esta obligación, en tanto se trataba de su hermano, pero también ahijado y, más aun, mediando un lazo afectivo derivado de la complicidad de dicho lazo desde tierna edad. En oposición, el futuro célibe de las hermanas no tenía la misma certeza, ya que dependía de la capacidad de la casa para dotarla en el momento y, sobre todo, de la facultad de contraer nupcias con alguien de igual o superior posición. Esta diferencia entre hermanos hombres y mujeres se mantenía incluso considerando su entrada en la carrera eclesiástica, ya que las mujeres se irían del hogar al

⁴⁵⁸ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 393-399.

⁴⁵⁹ Véase, por ejemplo, el personaje de Marcelina Pardo en la obra naturalista de la gallega Emilia Pardo Bazán, *Los pazos de Ulloa*, de cuyo futuro su padre no se preocupa por presuponer que recibirá la herencia de su madrina, una tía soltera. Sin ir al ámbito de la literatura, Fine defiende que era una práctica extendida en la Antigüedad en la isla de Rodas: A. FINE, "L'héritage du nom de baptême", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 42, 4, 1987, p. 858.

pasar a residir en el convento, mientras que los varones podían seguir residiendo en el hogar paterno siendo capellanes o patrimonistas.

Entre los abuelos esperábamos que el paterno fuese el más discriminatorio de los cuatro y así fue; sin embargo, al contrario de lo esperado atendiendo al sistema patriarcal de la diócesis, se inclinó hacia el padrinazgo de las nietas y no hacia un nieto en el que estaría simbolizado la continuación de la casa y la perpetuación de la identidad e imagen del abuelo.

Tabla 34. Participación de parientes por sexo del bautizado

		Niños		Niñas	
		Nº	%	Nº	%
Abuelo	Rama paterna	148	6,26	163	7,18
	Rama materna	194	8,20	184	8,11
Abuela	Rama paterna	130	5,50	122	5,38
	Rama materna	224	9,47	215	9,48
Tío	Rama paterna	344	14,55	309	13,62
	Rama materna	361	15,26	357	15,73
	Ambas ramas	5	0,21	4	0,18
Tía	Rama paterna	267	11,29	282	12,43
	Rama materna	410	17,34	428	18,86
	Ambas ramas	6	0,25	6	0,26
Hermano		111	4,69	48	2,12
Hermana		71	3,00	79	3,48
Otros parientes	Rama paterna	50	2,11	32	1,41
	Rama materna	44	1,86	40	1,76
Casos		2365		2269	
% sobre total padrinos		14,49		15,00	

La lógica del interior lucense se caracterizaba por un mercado matrimonial muy restrictivo a través de una tardía edad de matrimonio y por una alta tasa de celibato, lo que tenía repercusión en el padrinazgo. En otras áreas, como la cantábrica, en la que las tasas de celibato eran inferiores, se ha defendido el menor padrinazgo por parte de los tíos a sus sobrinas como una prevención a efectos de no impedir un futuro matrimonio entre ambos⁴⁶⁰. Sin embargo, dado que en Lugo antes de efectuar un matrimonio consanguíneo que desencadenase una partición del patrimonio, se optaba por mantener célibes a los hijos, esta estrategia de prevenir impedimentos matrimoniales futuros apenas tuvo espacio. A mayores, como veremos en el apartado siguiente, se priorizó la elección de personas casadas, por lo que, de querer establecer matrimonio con dicho tío, primero este debía enviudar. Y, aun así, no sería frecuente, puesto que los matrimonios lucenses acostumbraron a ser longevos y las

⁴⁶⁰ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, “La evolución del padrinazgo en la España cantábrica (siglos XVII-XVIII)”, cit., p. 1269.

segundas nupcias escasas. Con base en ello, más bien podríamos llegar a plantear la posibilidad del padrinazgo como un vía de inserción e integración en el núcleo familiar de los tíos con vistas a un futuro matrimonio consanguíneo entre un hijo de los padrinos y un ahijado; de ahí, el bajo número de primos como padrinos ya que constituían cónyuges potenciales.



En definitiva, la familia fue ganando terreno en el padrinazgo, bien fuese por iniciativa propia, o bien por ser el recurso más propicio para ocupar el vacío dejado por otros sectores. Fuese por una u otra razón, deja evidente la capacidad de adaptación que tuvo la institución del padrinazgo que ya han destacado múltiples investigadores, ya que de no gozar de maleabilidad sería imposible su mantenimiento y perpetuación en territorios tan distantes y tan diferentes como fue el continente europeo e, incluso, americano.

Estas tendencias no fueron universales e, incluso, dentro de la propia parroquia las familias mantuvieron actitudes y estrategias diversas en lo relativo al padrinazgo que estaban vinculadas al contexto de cada una. Se evidencia la coexistencia en la sociedad lucense de los linajes cognaticios y agnaticios en el mismo espacio pero con funciones diferentes⁴⁶¹. Es decir, en el interior lucense, la casa se perpetuaba a través del linaje agnaticio y se perpetuaba la relación entre ambas familias a través del parentesco espiritual creado en el bautismo por la vía del linaje cognaticio. Se consigue así, una forma de pertenencia simultánea a ambos grupos familiares.

5.3. VECINDAD

A la hora de abordar la vecindad de los padrinos respecto a sus ahijados partimos de la base de un problema metodológico derivado de tratar de utilizar el mismo marco espacial para todas las áreas. Al optar por la parroquia como marco geográfico gozamos de un mayor nivel de información, pues los registros parroquiales acostumbran a citar esta información; mientras que el lugar o aldea consta en menor número y para el siglo XVIII, en especial. La problemática de utilizar como marco la parroquia es la pérdida de objetividad de la co-residencia. Así, en aquellos casos en los que abordamos núcleos constituidos por dos parroquias como, por ejemplo la villa de Sarria que aparece dividida entre la parroquia de San Salvador y de Santa Mariña los catalogamos como padrinos de diferentes parroquias, a pesar de residir en el mismo núcleo; por el contrario, constan como vecinos padrinos que viven en una aldea distinta, pero de la misma parroquia.

El marco geográfico idóneo para los estudios de sociabilidad y demografía ha sido objeto de debates sin llegar a una conclusión única; en general, se acepta que el estudio ideal partiría de la aldea o pueblo como base, pero las fuentes obligan a tomar como marco un nivel superior, la parroquia⁴⁶². La estabilidad que esta estructura ha presentado desde la Alta Edad Media hasta la actualidad es indicio de su funcionalidad en los distintos planos de la vida cotidiana al marcar los espacios de sociabilidad, religiosidad, laboral, fiscalidad e, incluso,

⁴⁶¹ R. FOX, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 42-46.

⁴⁶² P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "O hábitat no noroeste peninsular nos ss. XVI-XIX", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 9, 1997, pp. 184-192. Se acostumbra a tomar como base de la fiabilidad de los resultados de los estudios demográficos los núcleos con cien habitantes; para el interior lucense, resulta una cifra cuasi que imposible para las aldeas cuyo número de vecinos, en términos fiscales, oscilaba fuertemente: Sarria-7,2; Cervantes-8,5; Samos-9,4; Castroverde-9,93 o Caurel-24,6, entre otros, en la segunda mitad del siglo XIX.

política o solidaridad⁴⁶³. Aldea y parroquia se configuraron como dos espacios básicos de circunscripción del individuo que se interrelacionaron y complementaron.

El mapa parroquial estaba condicionado por el terreno y por el proceso de poblamiento que había sufrido lo que dio como resultado una fragmentación parroquial importante en el área centro, sur y oeste de la diócesis, frente a parroquias más extensas en el este. Pese a las fuertes diferencias existentes entre las parroquias gallegas en cuanto a tamaño y densidad de población. El tamaño medio de las parroquia del arciprestazgo de Sarria, situado en el interior de Lugo, era de 3,70 km², o en el de Monterroso, en el oeste de la provincia de 4,33 km²; en el polo opuesto, la extensión media parroquial en los arciprestazgos del área del este superaban los km²: Cervantes (10,20 km²), Luaces (11,77 km²) o Courel (18,20 km²)⁴⁶⁴.

La anotación del lugar de residencia de los padrinos no fue constante ni sistemática. En el siglo XVI y XVII, la brevedad de las partidas bautismales hizo que no se reseñase la aldea o parroquia como tal, sino que se anotaba como elemento identificativo. Atendiendo a que más de la mitad de los apellidos gallegos proceden de un topónimo, no tenemos la potestad ni capacidad para discernir cuándo se trataba de apellido y cuándo de lugar de residencia, sobre todo en aquellos que aparecen en una sola partida⁴⁶⁵. Conforme avanza el siglo XVII, se va introduciendo la fórmula *vecino de* y se reduce el riesgo de confusión entre apellido y lugar de residencia. Atendiendo al mayor nivel de identificación que afirmábamos en el apartado anterior, resultaría lógico considerar que el lugar de residencia fue uno de los datos que mayor estabilidad adquirió en las partidas bautismales; contrariamente no fue así, sino que la anotación del parentesco familiar fue, normalmente, en detrimento de la residencia. Se presupone que la anotación sobre los padrinos en las partidas bautismales debía ser suficiente para su identificación y diferenciación de otros, en consecuencia, el dato del parentesco se tornaba suficiente por sí sólo. Si bien, es cierto que también fueron abundantes los párrocos que dejaron constancia de ambos datos e, incluso, otros apuntaron la parroquia de origen frente a la de residencia; se trata, pues, de obstáculos que proceden de la propia fuente.

Partiendo de esta identificación de los padrinos en las partidas, nos interrogamos sobre la posibilidad de que la omisión de la residencia se debiese a que eran vecinos de la propia parroquia. La confianza haría que el párroco no viese preciso su identificación en tanto conocía a todos sus feligreses. ¿Debemos, pues, presuponer que todos aquellos cuya residencia no consta eran vecinos de la parroquia? De ser así, aquellos cuyo parentesco aparece reseñado, pero no su vecindad, ¿deben ser incluidos como parroquianos o no? Ante este problema, hemos optado por mantener en una categoría a aquellos que desconocemos su residencia, entendiendo que entre ellos están comprendidos tanto alóctonos como autóctonos de la feligresía.

La proporción de padrinos que residían en la misma parroquia que sus ahijados es alta, aun teniendo en cuenta el alto porcentaje de desconocidos. Para todo el período estudiado el 57,91% de los padrinos y el 59,77% de las madrinas compartían parroquia de residencia con sus ahijados. Se trata de una cifra alta que prueba la importancia que el factor de la cotidianidad y proximidad tenía en el padrinazgo. Estas cifras hay que matizarlos en lo

⁴⁶³ J.-R. BERTRAND; R. C. LOIS GONZÁLEZ, "Espacio, territorio e relixión", en Marco Virgilio García Quintela (ed.) *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones, 1996, pp. 540-548; Además, como se apunta en P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX", en Fernando García Pazos (ed.) *A Parroquia en Galicia: pasado, presente e futuro*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 85-90, la estabilidad parroquial se vio auspiciada por quienes ostentaban derecho de patronato y presentación de los curatos parroquiales.

⁴⁶⁴ O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., pp. 97-99.

⁴⁶⁵ S. RUHSTALLER, "Los elementos constituyentes de la antroponimia hispánica y su contenido semántico referencial", *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, 16, 1993, pp. 134-136; A. I. BOULLÓN AGRELO, "Aproximación á configuración lingüística dos apelidos en Galicia", cit., p. 305. El 57,5% de los doscientos apellidos más comunes en Galicia proceden de un topónimo.

tocante a tiempo y espacio, pero también por modelos de padrinazgo. Mientras los varones que apadrinaban en solitario presentan un mayor volumen de residencia en la misma parroquia que el ahijado (61,58%) frente a los que apadrinaban en pareja (57,81%), entre las madrinas se daba la situación inversa, siendo más frecuente que el padrinazgo en pareja (60,19%) conllevara vecindad que en solitario (54,04%).

Tabla 35. Porcentaje de vecindad según sexo del padrino y modelo de padrinazgo

	Padrino				Madrina			
	Pareja		Solitario		Pareja		Solitario	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Misma parroquia	8171	57,81	1343	61,58	8507	60,19	588	54,04
Distinta parroquia o desconocido	5963	42,19	838	38,42	5627	39,81	500	45,96

A lo largo del Antiguo Régimen, las cifras variaron pero, sobre todo, debido a que el índice de desconocidos varió. Para el siglo XVI las cifras son ínfimas: doce parejas vivían en la misma parroquia que su ahijado frente a doscientas setenta y siete en las que desconocemos su lugar de residencia. Para el siglo XVII, la situación mejora levemente, aunque el nivel de residencia desconocida se mantiene alto. Este período es el que muestra mayores diferencias entre la vecindad de padrinos (49,68%) y madrinas (56,48%). En este caso, la desvalorización de la mujer que siempre era identificada en referencia a otro varón –padre o marido– y no por sí misma juega a nuestro favor, ya que supone una mayor cantidad de datos. Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII estas referencias se van perdiendo y la mujer se identifica de forma individual, lo cual no obsta para que siguiese manteniendo un porcentaje superior de vecindad con sus ahijados. Hemos aludido ya al rol que se le atribuía a cada padrino y, una vez más, los datos tienden a mostrar esto: las mayores cotas de residencia son de las madrinas puesto que su labor requiere de un contacto más frecuente. Pero, aún así, ambos padrinos muestran unos porcentajes elevados en los que queda patente que la parroquia se constituía como el principal marco de sociabilidad y el padrinazgo contribuía a reforzarla internamente.

Tabla 36. Evolución de la vecindad (s. XVII-XIX)

		Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Padrino	Nº	940	1866	1693	1747	1478	1412
	%	49,68	66,55	60,62	62,93	58,58	61,13
Madrina	Nº	1067	1774	1403	1519	1461	1453
	%	56,48	68,65	62,52	64,97	59,41	61,05

El porcentaje de padrinos no desciende en ningún momento del 58% tras el siglo XVIII, momento en el que el grado de ignorancia sobre el lugar de residencia de los padrinos se rebaja notablemente. Aunque oscilan en torno al 60%, ambos sexos llegaron a rebasar significativamente esa cifra en el tránsito del siglo XVII al XVIII, alcanzando los padrinos el 66,55% y las madrinas el 68,65%. Debemos precisar que el bajón que parece acontecer en los años centrales del siglo XIX, cuando los padrinos descienden al 58,58% y las madrinas al 59,41%, se debe a la fuerte irrupción de la familia en el padrinazgo que conllevó un nuevo

incremento de la omisión de la vecindad de estos, así como un incremento de padrinos de otras parroquias porque ser familiares.

En general, la opción mayoritaria fue la elección de dos padrinos que fuesen ambos vecinos de la parroquia, opción que no rebajo del 53% en los siglos XVIII y XIX. Aquellos casos en los que se recurrió a una opción mixta –un padrino vecino y otro de distinta feligresía– no tuvieron tanto impacto, aunque osciló entre el 12,78% y el 17,35%, que no son cifras desdeñables. De esta elección, se desprende nuevamente que se priorizó que las madrinas fuesen de la parroquia frente a los padrinos; pese a que se fue equilibrando conforme avanzó el siglo XVIII.

Tabla 37. Evolución de la vecindad bajo el modelo de pareja (s. XVII-XIX)

		Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Ambos	Nº	839	1568	1210	1211	1037	1153
	%	44,51	60,85	54,83	57,26	53,07	55,41
Sólo uno	Nº	327	361	329	285	274	266
	%	17,35	14,01	14,91	13,48	14,02	12,78
<i>Padrino</i>	Nº	100	157	148	121	124	123
	%	5,31	6,09	6,71	5,72	6,35	5,91
<i>Madrina</i>	Nº	227	204	181	164	150	143
	%	12,04	7,92	8,20	7,75	7,68	6,87
Ninguno	Nº	143	408	465	558	450	329
	%	7,59	15,83	21,07	26,38	23,03	15,81
Desconocidos	Nº	576	240	203	61	193	333
	%	30,56	9,31	9,20	2,88	9,88	16,00
Casos		1885	2577	2207	2115	1954	2081

La elección de ambos padrinos ajenos a la parroquia fue más recurrente que la opción mixta, pues osciló entre el 7,59% a mediados del siglo XVII y el 26,38% en el tránsito del siglo XVIII al XIX. La explicación a esto radica en la predilección por matrimonios –que veremos en los siguientes apartados de este capítulo– que a menudo estaban relacionados con la parroquia de origen del cónyuge foráneo. Las cifras son similares a los padrinos en solitario que, a inicios del siglo XIX, ascendían al 30,03% los padrinos y el 19,90% las madrinas que no compartían parroquia con el ahijado. Significa, por tanto, que la vecindad fue un elemento importante a la hora de optar por unos padrinos, pero que quedó sometida a otros factores como el parentesco o la procura de unos lazos sociales con grupos sociales superiores.

Los beneficios de optar por padrinos que compartían feligresía con el ahijado y sus padres fueron diversas, por lo que cada pareja de progenitores priorizaría unos beneficios sobre otros. Indudablemente, para la Iglesia el principal beneficio era que padrinos y ahijados compartiesen tiempo dado que en el marco parroquial se desenvolvían las principales prácticas de sociabilidad y religiosidad. En este sentido, los progenitores se aseguraban, además, por esta vía que el párroco no rechazase a los padrino por no conocerlos, pues la

normativa eclesiástica y distintos manuales reafirmaban la obligación del cura de informarse de quienes eran los padrinos con el objetivo de asegurar una buena formación cristiana para el bautizado.

El padrinazgo suponía la entrada en la comunidad y era, por tanto, el primer paso para su integración en ella. En consecuencia, si el objetivo era la integración, lo más lógico era escoger como avales para ello a vecinos que formasen parte de dicha comunidad que suponían, por tanto, los primeros en integrar al recién nacido. La parroquia era el espacio en torno al que se organizaba la comunidad, tanto en el plano religioso como laboral, social e, incluso, identificativo⁴⁶⁶; por tanto, amén de que era el espacio en el que el bautizado desarrollaría su vida o, cuanto menos, varias décadas antes de casarse o emigrar resultaba fundamental contar con todas las vías posibles para integrarse en ella. El padrinazgo se constituyó como un medio eficaz de integración que, a su vez, suponía una celebración más que reforzaba la cohesión de los feligreses.

Al optar por miembros de la feligresía, se estaba realizando un claro proceso de cohesión comunitaria y fortalecimiento de sus lazos. Los distintos estudios que abarcan la solidaridad interpersonal en el Antiguo Régimen coinciden en señalar la importancia que la comunidad parroquial tuvo en Galicia⁴⁶⁷. Allí donde la familia no pudo llegar, fue la comunidad la que actuó para paliar la pobreza de sus vecinos, ya fuese por acción directa como asistencia o convivencia, ya fuese indirecta a través del mantenimiento de prácticas comunitarias que permitían el aprovechamiento de los últimos frutos a aquellos que lo necesitaban. De igual forma, la comunidad también llegó a presentarse como un ente unido contra aquellos que ejercían acciones desmesuradas contra otros. No se trataba únicamente de establecer lazos entre familias vecinas y reforzar la asistencia mutua, sino que también estaba implícito el equilibrio de la estructura social de la parroquia. Estructura que se mantenía estable debido a su constante reproducción y la autorregulación que intentaba mantener la comunidad.

No podemos, desde luego, minusvalorar las tareas agrícolas como un elemento tenido en cuenta a la hora de optar por determinados padrinos. Tanto las actividades de índole privada como las relativas al espacio comunal tenían un importante componente comunitario. El monte comunal constituía una superficie importante, en tanto duplicaba la del monte particular; concretamente, el 32,4% en la antigua provincia de Lugo era monte abierto del común, al que se le sumaba otro 18,5%, calificado como inútil, también común⁴⁶⁸.

Otro aspecto que suponía un beneficio al optar por un padrino de la misma parroquia era la reducción del tiempo que mediaba entre nacimiento, convocatoria de los padrinos y bautizo. Obviamente y a tenor de los datos que hemos manejado en el capítulo correspondiente, esto no afectó en demasía a la elección dado que los porcentajes de vecinos se mantuvieron en niveles semejantes desde el siglo XVII, mientras que el tiempo medio de espera descendió. Pero esto no obsta para que no consideremos que, conforme se redujo el plazo entre nacimiento y bautismo, mayor querencia por los vecinos para apadrinar dada su disponibilidad inmediata.

Dentro de la propia parroquia, había una clara preferencia por quienes, además de parroquia, compartían aldea. El 47% de los padrinos que residían en la misma parroquia eran, además, de la misma aldea, frente a un 26% de ellos que eran de aldeas diferentes; pero

⁴⁶⁶ H. SOBRADO CORREA, "Identidad parroquial y comunidad rural en la Galicia de la Edad Moderna", en María José Pérez Álvarez, Alfredo Martín García (eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna; culturas políticas en el mundo hispano*, Fundación Española de Historia Moderna, León, 2012, pp. 708-717.

⁴⁶⁷ H. SOBRADO CORREA, "De la caridad a la solidaridad familiar y comunitaria en la Galicia rural del Antiguo Régimen", cit., p. 99.

⁴⁶⁸ O. REY CASTELAO, *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 65-66. Por su parte, el monte de particulares ocupaba el 13,4% de la superficie.

carecemos de un importante número de padrinos de los que desconocemos su aldea (27%). En este caso, la preferencia por padrinos o madrinas es exactamente igual: el 46,62% de los padrinos y el 46,67% de las madrinas que eran de la parroquia, lo eran de la misma aldea también, frente a un 26,41% de padrinos y un 25,94% de madrinas cuya aldea era otra.

Tabla 38. Aldea de residencia de padrinos e ahijados

	Padrino		Madrina	
	Nº	%	Nº	%
Misma aldea	4435	46,62	4245	46,67
Distinta aldea	2513	26,41	2359	25,94
Aldea desconocida	2566	26,97	2491	27,39

Por tanto, no solo se prefirió que los padrinos fuesen de la misma parroquia, sino que también era preferible que compartiesen aldea. Siguiendo la argumentación anterior, no resulta incoherente esta preferencia en tanto supone un mayor nivel de cotidianeidad y, además, los terrenos de aprovechamiento comunal no siempre eran de pertenencia parroquial, puesto que podían serlo de aldea o grupo⁴⁶⁹.

El padrinzago, en teoría, suponía la restricción matrimonial de los implicados, restricción que la población debía conocer. Queremos poner en relación el origen geográfico de los matrimonios y de los padrinos en el sentido de que, mientras los padrinzagos se opta preferentemente por miembros de la aldea, en el matrimonio tuvo más peso la parroquia: el 3,4% de los matrimonios tenía lugar entre dos personas de la misma aldea y, entre miembros de la misma parroquia, en el 31,4%⁴⁷⁰. Observamos, por tanto, una proporción inversa entre el padrinzago y el matrimonio; cabe preguntarse si existe relación y, de ser así, ¿qué fue antes? Se contraía matrimonio fuera de la aldea porque todos sus miembros estaban emparentados carnal o espiritualmente, en lo que ayudó que se tratasen de aldeas de corto vecindario o, en el polo opuesto, se apadrinaba dentro de la aldea porque se valoraba el elemento cotidiano y, además, se sabía que el matrimonio de los bautizados sería fuera de la parroquia o, cuanto menos, fuera de la aldea.

Dicho lo anterior, podríamos tratar de aportar más factores explicativos de la importancia de que padrinos e ahijados compartiesen parroquia de residencia en la diócesis de Lugo; sin embargo, estas cifras no distan significativamente de otras áreas. Castro Díaz, para el occidente gallego, aporta cifras de padrinos foráneos entre el 20-44% para los siglos XVIII y XIX⁴⁷¹; si bien es cierto que el umbral de esa área es elevado, no deja ser una amplia mayoría la que residía en la misma feligresía. En Valkeala (Finlandia), no solo el 56,7% de los padrinos residía en el mismo núcleo, sino que, de ellos, el 9,0% era de la misma casa⁴⁷².

Pero, obviamente, se deben hacer matizaciones pues no podemos comparar cifras del rural con las de áreas urbanas o semiurbanas como Aubervilliers, donde en la segunda mitad del siglo XVIII, se situó en el 85% el volumen de padrinos de la parroquia⁴⁷³. En las urbes

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷⁰ H. SOBRADO CORREA, "El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen", cit., p. 198.

⁴⁷¹ B. CASTRO DÍAZ, "Familia, apadrinamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)", cit., p. 434.

⁴⁷² K.-M. PILAHTI, "Godparenthood in a Finnish rural community", cit., p. 216.

⁴⁷³ V. GOURDON; I. ROBIN-ROMERO, "Parrains et voisins? Espace et parrainage en banlieue parisienne au XIXe siècle", cit., p. 53.

lucenses también se alcanzaron cotas semejantes: en la ciudad de Lugo, la media para todo el período es de 78,62%, aunque se llegó a alcanzar el 88,13%. Semejante acontece en Monforte de Lemos, donde el 96,86% las madrinas procedían de la propia parroquia a inicios del siglo XVIII; sin embargo, la cifra global para la villa decae enormemente como consecuencia de un alto volumen de padrinos cuya residencia no se anota: a finales del siglo XIX, se omitió la residencia del 73% de los padrinos. Resulta obvio que en las zonas urbanas se produjesen los mayores índices de padrinos e ahijados que compartían parroquia dado que al haber más población, no había tanta obligación de salir del límite parroquial para escoger padrinos; con todo, algunos de estos ciudadanos optaron por padrinos no residentes en la villa.

Esto no obsta para que en determinadas parroquias rurales se alcanzasen cotas semejantes. Por ejemplo, en San Cristovo de Lóuzara, a inicios del siglo XVIII, el 89,11% de las madrinas y el 84,16% de los padrinos residían en la parroquia; hasta el siglo XX, mantuvieron cifras superiores al 62%. Con esto quiero decir que el tamaño del vecindario no fue el factor determinante del volumen de padrinos escogidos en su interior. Parroquias con un alto número de vecinos, como el coto de Eiré que rozaba las ciento cincuenta familias, se escogió a padrinos parroquianos en el 46,94% de los bautismos; mientras que, Santo Estevo de Cartelos, que no superaba las cuarenta familias, se optó por miembros de la propia parroquia para el 90,67% de los padrinos y el 82,22% de las madrinas, a finales del siglo XIX. Debemos, pues, indagar en otros factores que incidieron en la preferencia de vecinos o ajenos a la parroquia.

Aunque consideramos que hubo más factores, debemos precisar que uno de los principales condicionantes de que la elección de parientes espirituales sobrepasase el límite parroquial fue el propio origen de los progenitores. En función del vecindario y de las propias posibilidades de las familias, la endogamia matrimonial parroquial podía alcanzar cotas importantes en determinadas feligresías⁴⁷⁴. Tomando como ejemplo la villa de Portomarín a inicios del siglo XIX, que nos garantiza una diversidad de situaciones respecto al origen de los progenitores, podemos observar como el origen de los padres afectó significativamente a la elección de vecinos como padrinos. Al ser ambos padres naturales de la villa, la elección de vecinos de la misma se sitúa por encima del 65%, mientras que la elección de padrinos foráneos no supone más del 35%. Debemos precisar en este punto, que la memoria familiar que se muestra a través del padrinazgo abarcaba más generaciones que las precisadas en las partidas bautismales. En estas, tenemos acceso a tres generaciones –bautizado, progenitores y abuelos–, pero constatamos que se llegó a escoger a vecinos o familiares que procedían de la parroquia de origen de los bisabuelos del bautizado. Por tanto, allí donde solo contamos con la información de tres generaciones, pueden constar parroquias de elección de padrinos que, a priori, parecen desligadas e inconexas, pero que tienen relación con generaciones anteriores a los abuelos.

⁴⁷⁴ H. SOBRADO CORREA, “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, cit., p. 198. Apunta al tamaño de los lugares como explicación a la diversidad de cifras entre parroquias.

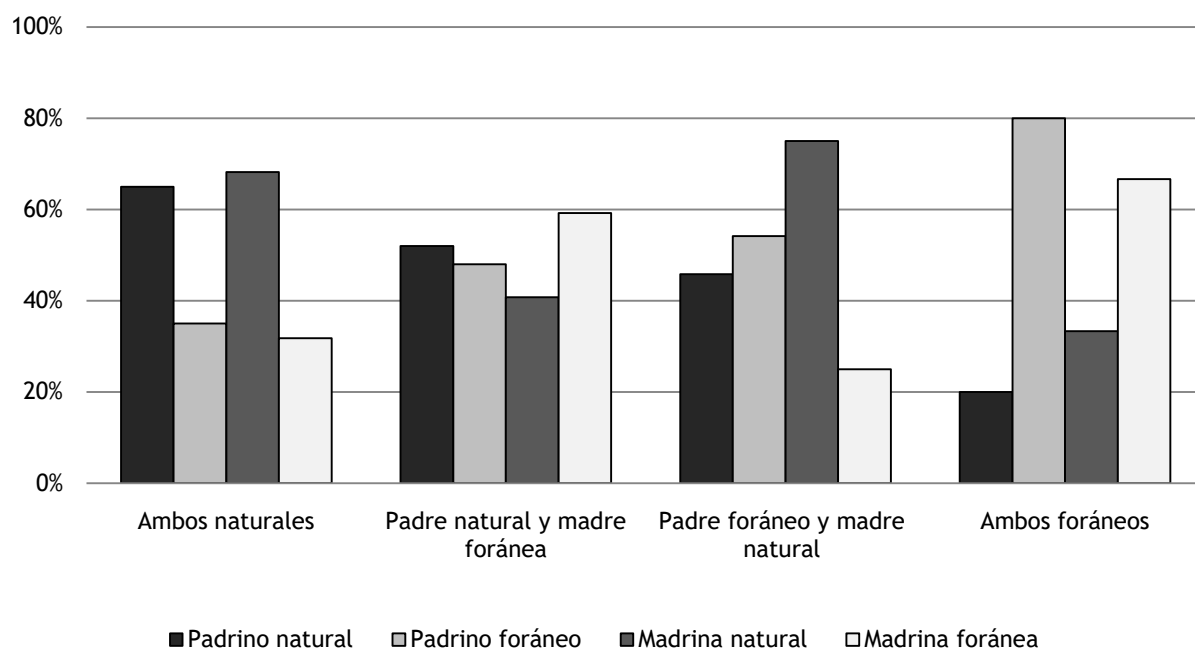


Gráfico 7. Procedencia de los padrinos según origen de los progenitores (San Nicolás de Portomarín, inicios s. XIX)

Aquellas parejas en las que uno no era natural de la parroquia, la procedencia de los padrinos era más equilibrada que los anteriores, lo cual no obsta para que se priorizase igualmente la elección de vecinos. Como se puede observar, hubo una cierta correlación entre el sexo del cónyuge foráneo con el del padrino: cuando la madre era foránea, la madrina sobrepasaba al padrino (59,26% frente a 48,00%), mientras que al ser el padre foráneo, los padrinos ajenos a la parroquia ascendían al 54,17% y las madrinas no sobrepasaban el 25,00%. Refuerza esto los resultados mostrados en el apartado sobre la parentela que ponían de manifiesto que había una tendencia a escoger de la rama paterna a más varones que mujeres y, de la materna, a más mujeres. Por tanto, la elección del padrino no solo estaba en relación con la familia del padrino, sino que también de su lugar de origen, y lo mismo acontecía con las madrinas respecto a las madres.

En cualquier caso, las mayores cifras de padrinos foráneos se alcanzaron entre aquellos progenitores emigrados a la parroquia de referencia. Estos carecían de las mismas redes de integración que las parejas anteriores por lo que, probablemente, no consiguieron padrinos de la villa de Portomarín con la misma facilidad y orientarían sus estrategias hacia la propia familia, en sus parroquias natales, o hacia aquellos vecinos naturales de otras feligresías que pudieron ser reseñados por los párrocos como vecinos de su parroquia de origen cuándo, en la práctica, eran residentes en la villa.

Además, la elección de padrinos de otras parroquias no tenía porque estar causada por un movimiento de entrada en el pasado, sino que podía tratarse de un movimiento de salida en el presente, en tanto el sucesor de la casa contaba con hermanos que podían casarse fuera de la parroquia. Esto fue lo que determinó la elección de los padrinos de los hijos de Julián Figueiras y Antonia Gómez, ambos naturales y vecinos de la parroquia de San Xián de Tor, a inicios del siglo XIX. Optaron por familiares residentes en la parroquia como Roque Gómez, abuelo materno, José Figueiras, tío paterno, o Javiera Gómez Vilariño, tía materna; pero, junto a ellos, se encuentran dos matrimonios vecinos de las parroquias de Santa María de

Baamorto y Santo Estevo de Atán, cuya presencia en los bautismos estaba desencadenada por ser las mujeres hermanas de la madre y del padre, respectivamente⁴⁷⁵.

No cabe la menor duda de que la elección de padrinos estaba condicionada, al igual que las estrategias nupciales de los condicionantes geográficos que determinaban el área de la que se nutrían. Así, los padrinos alóctonos procedían de las mismas áreas de las que se nutría el mercado matrimonial; por tanto, si la exogamia matrimonial no cubría grandes distancias, la bautismal tampoco⁴⁷⁶. Los padrinos elegidos fuera del marco parroquial acostumbraron a ser de parroquias colindantes o próximas, conformando estas la segunda área de influencia respecto del padrinazgo.

Podemos apuntar a otros factores vinculados con la movilidad geográfica que influyeron en la elección de padrinos ajenos a la parroquia, aunque consideramos que su impacto fue menor. Entre ellos, las cuadrillas formadas para acudir a los campos de Castilla o de Portugal que no dudamos crearon un lazo de camaradería⁴⁷⁷. En pleitos derivados de impedimentos matrimoniales causados por la negativa de párroco a casar a personas que habían estado en Portugal emigrados, aparecen vecinos de parroquias próximas para testificar que acudieron juntos y que no tomó estado⁴⁷⁸. Otra opción fue el movimiento existente para trabajar de criados tanto en el mundo urbano como en el rural, donde los progenitores podían crear lazos de amistad con los vecinos del lugar, los amos u otros criados. En 1706, en el Tribunal Eclesiástico de Lugo se juzga a una mujer sobre los tres embarazos que había tenido estando soltera; en dicho proceso, se llega a acusar a Antonio de Amarante de ser el padre de uno por la ayuda que le prestó a la susodicha; finalmente, Rosa declara el nombre de los tres padres, exculpando a Antonio, cuya relación provenía de haber estado sirviendo juntos en la casa de un eclesiástico⁴⁷⁹.

El impacto de la elección de padrinos relacionados con la parroquia de origen de los progenitores tenía impacto incluso sin escoger a residentes en ella. En 1832, se bautiza una hija de Ana María Gil y Francisco Quiroga, vecinos de Cartelos, y la primera natural de la aldea de Pielas (Santa María de Oseira, Ourense)⁴⁸⁰. Los padrinos fueron Benito López y su esposa María Josefa Boán, vecinos de la feligresía colindante de Santa Mariña do Castro. Si bien el trasvase de padrinos entre Cartelos y Castro no era infrecuente, no había relación familiar previa entre estas familias antes de este padrinazgo que se debió a que María Josefa Boán era natural de la misma parroquia que Ana María Gil. Por tanto, se trató de dos mujeres que se casaron de la diócesis de Ourense a la lucense y que crearon un lazo social basado en la misma procedencia, aun residiendo en parroquias distintas. Es decir, allí donde se tornaba complicado optar por personas que residían de forma habitual en la parroquia de origen, se trasladó la elección a aquellos que poseían una connotación parecida: si no podía ser un vecino de la parroquia de origen, por lo menos que fuese alguien natural de ella. Se trató de redes intraparroquiales que, en la práctica, estaban conectadas con relaciones de largo alcance.

Semejante acontecía con aquellos procedentes de fuera de Galicia. La ciudad de Lugo y la villa de Monforte de Lemos fueron focos de atracción tanto de la población de comarcas

⁴⁷⁵ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Xíán de Tor*, 1710-1838, f. 92v, 95v, 98v, 101, 103 y 105v.

⁴⁷⁶ H. SOBRADO CORREA, "El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen", cit., pp. 200-203.

⁴⁷⁷ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 125. Estas cuadrillas, formadas por hombres y mujeres, estaban formadas por las mismas personas cada año.

⁴⁷⁸ AHDLU, Impedimentos matrimoniales, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 1.

⁴⁷⁹ AHDLU, Sección Criminal, Mazo 2 (1700-1709), Santa María de Arcos, Sobre varios vicios 1706.

⁴⁸⁰ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 95.

aledañas como de áreas peninsulares o, incluso, europeas⁴⁸¹. Allí donde esta población contaba con paisanos, estos eran escogidos como padrinos de algún hijo; normalmente no de la totalidad pues se trataba de grupos foráneos de reducido número que, por tanto, impulsaron estrategias de integración a través del padrinazgo. Sánchez Diego ha constatado que aquellos progenitores foráneos que pretendían integrarse en la comunidad encontraron en el padrinazgo una vía adecuada que se complementó con el matrimonio; la excepción fueron aquellos grupos que contaban con un número suficiente como para constituirse una comunidad plena e identificable⁴⁸². En nuestras fuentes, no hallamos población emigrada que tuviesen características diferenciadas y en número suficiente para instituirse como un grupo con identidad marcada y con el objetivo de mantenerla.

La excepción a ello fueron ciertos grupos que compartían, no el origen geográfico, sino la condición de foráneos, como el conformado por las fuerzas de seguridad del estado que, siendo de procedencias muy diversas, se abigarraron entre ellos por motivo de su oficio. También en la villa de Sarria, a finales del siglo XIX, se observa una situación similar en la que progenitores de diversas áreas de la península optaron por otros vecinos cuyo origen también era externo a Galicia. Por ejemplo, Francisco Domenech y Rosa Pallares, naturales de Poble de Massaluga (Tarragona), escogieron como padrinos de su hija a don Felipe Poz y doña Antolina Mencía, naturales de Mazariegos Campa (Palencia)⁴⁸³. Quizás más ilustrativa fue la selección de padrinos de don Ignacio Badiola, natural de Santa María de Ibarurri (Vizcaya) y doña Josefa Hacha y Maistey, natural de Tarrega (Lleida). La primera hija, nacida en 1878, fue apadrinada por Benito Barreiro, natural de San Martín de Forcarei (Pontevedra) y por Elvira Mondejar, natural de Noreña (Oviedo); del segundo, nacido en 1879, fueron padrinos don Francisco Orive, natural de Durango, y doña Flavia Ahuja Fernández, de Burgos. Solo para el tercero, nacido en 1881, optaron por alguien arraigado en la parroquia: doña Concepción Saco, natural y vecina de la villa, que apadrina junto con don Antonio, de quien carecemos de mayor identificación⁴⁸⁴. Ahora bien, si uno de los progenitores era natural de la parroquia o de la zona, esta endogamia entre autóctonos no se producía ya que gozaban de una vía de integración de la que estos grupos carecían.

La proporción de padrinos que vivían a una distancia considerable de su ahijado era ínfima, aunque hubo excepciones que procedían de Santiago das Somozas (A Coruña), de la propia ciudad herculina, de la ciudad de Vigo, Betanzos, Carballiño o del obispado de Astorga. Se podría considerar que este tipo de padrinazgo, en el que la distancia alcanza cotas considerables, se trataba más bien de un padrinazgo simbólico que perseguía contar con un apoyo o persona de referencia fuera de los marcos de contacto cotidianos en lugar de representar una segunda paternidad para el ahijado. Para entender esto mejor, debemos precisar que los casos de mayores distancias estuvieron vinculados con miembros de la hidalguía o de las élites económicas. Este contingente ponía en práctica estrategias familiares de mayor alcance geográfico, así como cuestiones de índole económica; la elección de padrinos a tan larga distancia estaba orientada a mejorar la inserción social de la familia fuera

⁴⁸¹ H. SOBRADO CORREA, *La ciudad de Lugo en el Antiguo Régimen, siglos XVI-XIX*, Servicio de Publicacións Diputación Provincial de Lugo, Lugo, 2001, pp. 38-39. El 14% de los forasteros que contraían nupcias en la ciudad de Lugo eran autóctonos de Galicia.

⁴⁸² H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Padrinazgo bautismal e inserción del foráneo en la Cantabria moderna", cit., p. 1684. En Cantabria, los vascos conformaron un grupo paralelo a la población autóctona que se apadrinaron entre ellos.

⁴⁸³ ACPLU, *Libro V de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., f. 134v.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, f. 93, 108 y 127v.

de su área de residencia. A mayores, no resulta incoherente que la mayoría aconteciesen en el siglo XIX, conforme aumentaba y mejoraban las estructuras viarias del interior lucense⁴⁸⁵.

Antes de acabar este apartado, queremos hacer mención a los límites administrativos y físicos y su relación con la vecindad de los padrinos. Ambos límites estaban, en cierta medida, relacionados ya que se habían tomado los accidentes topográficos para establecer los límites parroquiales y administrativos⁴⁸⁶. La situación fronteriza con otras diócesis de varias de las parroquias que hemos estudiado nos permite aproximarnos al impacto cotidiano que las fronteras administrativas tenían en la vida cotidiana. Nuestra Señora del Cebreiro es una de ellas y, además, en sus libros constan bautismos de dos parroquias de la provincia de León, pero diócesis de Lugo: Castro y Laballos. En estas, la mitad de los padrinos residían en la misma parroquia que los ahijados y, del resto, no parecen predominar los padrinos de uno u otro lado de la frontera; es más, entre los ajenos a la parroquia natal, predominaron las parejas conformadas por un vecino de la provincia de León en compañía de uno de Galicia. Por el contrario, los progenitores residentes en el Cebreiro apenas optaron por vecinos de la provincia de León: el 79% de los padrinos residían en la propia parroquia, del 21,0% restante, el 17,3% procedían de parroquias lucenses, mientras que solo el 3,6% eran de León.

Santa Baia da Aguada lindaba por el sur con la diócesis y provincia de Ourense, lo cual no fue un obstáculo para que optasen por padrinos de dicho territorio. A mediados del siglo XVIII, el 72,2% de los padrinos procedían de la propia parroquia, quedando un reducido 27,8% de otras. Estos procedían de un total de ocho parroquias distintas, cuatro lucenses y cuatro ourensanas, cuyo impacto fue distinto ya que de las primeras procedía el 32,7% frente al 67,3% de las de Ourense. Destaca en la provincia de Ourense la parroquia de Santa María de Oseira, de donde procedía el 30,8% de los padrinos alóctonos; tras ella, seguían en importancia San Miguel de Bucinos (19,23%), en Lugo, y otra vez dos parroquias ourensanas: Santiago de Vilamarín (17,31%) y San Román de Viñas (15,38%). Por tanto, podemos apuntar a que dentro del propio territorio gallego hubo una preferencia por padrinos residentes en él, pues mientras en Cebreiro apenas se escogió más allá de la frontera, pese a que eran feligresías que pertenecían a la diócesis de Lugo, en la frontera en Aguada este límite era a efectos cotidianos inexistente, pese a tratarse de otra diócesis y provincia.

Los límites que sí tuvieron efecto fueron aquellos marcados por accidentes geográficos de mayor magnitud, como, por ejemplo, el río Miño. A pesar de que existían medios para cruzar de una orilla a otra del río, la relación de padrinazgo establecida entre las dos orillas fue nula. Ni en la parroquia de San Xoán da Cova ni en Santa María de Nogueira de Miño se escogieron padrinos que residiesen del otro lado; en la única parroquia que sí hubo una elección de estas características fue en San Paio de Diomondi, puesto que existía un puente para franquear el río en la aldea de Belesar. Al tratarse de un elemento fijo que no dependía de la disponibilidad del barquero y al haber un núcleo de residencia en cada punta del puente, sí hubo un cierto recurso a aquellas personas que estaban del otro lado del río. Sin embargo, al igual que acontecía en la villa de Portomarín, era escaso e infrecuente: solo el 4% de los padrinos eran alóctonos en San Paio de Diomondi.

En conclusión, compartir residencia con los padrinos fue un factor importante a la hora de escoger quienes ejercerían como tal. La parroquia era el marco en el que se desenvolvían, prácticamente, todos los aspectos de la vida cotidiana tanto en el rural como en el mundo urbano. Al optar por un miembro de la comunidad parroquial, no solo se estaba facilitando la

⁴⁸⁵ H. SOBRADO CORREA, "Obstáculos estructurales al desarrollo de los intercambios comerciales en la Galicia de la Edad Moderna", cit., p. 309. No fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se construyó el camino real entre Madrid y A Coruña.

⁴⁸⁶ J.-R. BERTRAND; R. C. LOIS GONZÁLEZ, "Espacio, territorio e relixión", cit., p. 545.

integración del bautizado, sino que se reforzaban los lazos entre los feligreses y suponía un reforzamiento del acceso a los recursos de la parroquia y la aldea, en tanto se contaba con más parientes –carneles y espirituales– que respaldasen las propuestas y los usos solicitados.

5.4. CONDICIÓN SOCIAL

El análisis de la condición social de padres y padrinos está obstaculizado por un problema que ya hemos citado en repetidas ocasiones: la parquedad de las fuentes. La calidad de hidalgo y noble tanto de los progenitores como de los padrinos no fue registrada sistemáticamente ni a través de la anotación del tratamiento de *don/doña* ni de los títulos o jurisdicciones que poseían. En consecuencia, corremos el riesgo de subestimar el número de ellos que constan en las fuentes, sobre todo, en los registros del siglo XVI y XVII; pero, al mismo tiempo, podemos sobreestimarlos dado que los párrocos los anotarían por cómo eran conocidos en el lugar, sin que necesitase la mediación de un certificado o semejante que acreditase tal condición. Más aun, aquellos progenitores que tratasen de obtener la hidalguía procurarían ser registrados de dicho modo como aval de ello e, incluso, se congraciarian con el párroco –sino era ya de su familia–.

En Lugo, las casas nobles tituladas tuvieron un importante impacto jurisdiccional y fiscal, pero ejercido, normalmente, a larga distancia dado que la mayoría se habían trasladado a la Corte. El peso cotidiano recayó en los hidalgos, entre los que había quienes poseían señoríos jurisdiccionales y otros que solo gozaban de ciertas exenciones fiscales⁴⁸⁷. La hidalguía procedía de linajes menores, escuderos o similares que iniciaron un proceso a través del cual pretendían alcanzar la hidalguía, para lo que reprodujeron estrategias familiares y económicas similares a las desarrolladas por la nobleza⁴⁸⁸. El pasado de algunas de ellas enraizaba en la Edad Media, pero otras no adquirieron su calidad de hidalgos hasta avanzado el siglo XVII.

En general, la población hidalga de la diócesis de Lugo rondó el 8%; era la zona con mayor volumen de hidalgos de Galicia e, incluso, dentro de Lugo había diferencias geográficas significativas: cuánto más próximo al área oriental lucense, más volumen de ellos, así como en las áreas urbanas⁴⁸⁹. La hidalguía lucense mostraba una fuerte heterogeneidad interna tanto en aspectos económicos como culturales: junto a aquellos que poseían dominios jurisdiccionales de notable tamaño y los que gozaban de unos ingresos considerables a través del arrendamiento de tierras y otros cobros fiscales, convivían aquellos cuya capacidad económica era semejante o inferior a un labrador medio y que el único beneficio que tenían por su estatuto jurídico era eximirse de las levas⁴⁹⁰. Sin embargo, en nuestras fuentes no aparecen dichas distinciones y constan por igual independientemente de su poder económico y social. Sí hubo excepciones que dependieron del párroco, época y exigencias externas o propias, en las que se dejó constancia de todas las titulaciones que ostentaban padres, padrinos y abuelos⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ A. EIRAS ROEL, “El régimen señorial en Galicia a finales de la Edad Moderna: evaluación”, cit., p. 13. El 83% del señorío secular estaba en manos de grandes linajes nobiliarios frente a un reducido 17% que pertenecía a la hidalguía no titulada.

⁴⁸⁸ A. PRESEDO GARAZO, “La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen”, cit., pp. 231-232; “La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII”, cit., pp. 411-412.

⁴⁸⁹ A. PRESEDO GARAZO, “Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII”, cit., p. 119; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “La vida en los pazos gallegos: entre la civilidad y la rudeza”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, vol. 35, 2009, p. 167. En el área oriental de Lugo, el estatuto nobiliario podía abarcar al 25-50% de las familias.

⁴⁹⁰ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “La vida en los pazos gallegos: entre la civilidad y la rudeza”, cit., p. 167.

⁴⁹¹ Véase, como ejemplo, las partidas bautismales en el apéndice.

El volumen de padres hidalgos de nuestro estudio es del 5,9% siendo ambos hidalgos, a lo que hay que sumar 3,6% de parejas mixtas. Debemos puntualizar que hemos contabilizado como dos parejas los casos de segundas nupcias por, principalmente, dos cuestiones: el escaso peso de las segundas nupcias y las distintas estrategias seguidas por los matrimonios. En el interior lucense, las segundas nupcias eran infrecuentes porque los matrimonios eran longevos y, además, el férreo control sobre el patrimonio dificultaba que los viudos tomaran estado otra vez, sobre todo las mujeres que tenían descendencia del primer matrimonio⁴⁹². Respecto a las estrategias, al haber un cónyuge nuevo desconocemos si había una continuidad de ellas o si, por el contrario, la entrada de un nuevo agente suponía su modificación o, cuanto menos, su redirección. Además, de no hacerlo así, tendríamos que separar en función del sexo de quien estaba viudo, la continuidad en el hogar del viudo o la supervivencia de hijos del primer matrimonio y su edad pues no era lo mismo que fuesen párvulos que casados con hogar propio.

5.4.1. Evolución

La participación de la hidalguía como padrinos se sitúa en el 17,56%, un porcentaje nada desdeñable atendiendo a que representaban el 8% del vecindario. Sin embargo, debemos tener presente que la hidalguía tendió a reforzar el grupo apadrinándose entre ellos y, además, se trataba de familias que acostumbraban a tener un número de miembros superiores a la media, por lo que había más padrinos potenciales.

Esta participación no fue estática sino que sufrió un proceso de auge y caída entre el siglo XVI y XX. Realmente, no consideramos que el proceso de auge fuese tan fuerte como las cifras muestran: a mediados del siglo XVI representaban el 0,81% de los padrinos, un siglo después alcanzaban el 14,52%. Consideramos que parte de este incremento está motivado por la mejora de la fuente pues, como hemos dicho, las partidas bautismales del siglo XVI pecan de austeras en datos y la anotación sistemática del tratamiento de los padrinos y padres no se producía. En el siglo XVI, aquellos anotados con el tratamiento de don fueron auténticas excepciones; conforme se avanzó hacia el siglo XVII, aumentó el número de padres y padrinos anotados como hidalgos, pero preferentemente entre las mujeres. Dado que en este siglo se mantuvo la referencia a las madrinas a través de sus datos filiales o maritales, podemos ver que, en parroquias como San Vicente del Pino, varias mujeres fueron registradas como doñas mientras que ninguno de sus maridos recibe tal tratamiento, únicamente algunos el término de ‘licenciado’. Exponente máximo de dicha parquedad lo hallamos en el bautismo de Sebastián (1596) cuyo padrino fue registrado bajo la única premisa de *el Marqués de Sarria*⁴⁹³. En consecuencia, aunque dejamos reseñadas las cifras del siglo XVI, las ponemos en duda, pues las consideramos demasiado bajas aun sabiendo que la hidalguía estuvo en una etapa de expansión hasta mediados del siglo XVII, o, por lo menos, aseveramos que no podemos realizar el cálculo de la participación de la hidalguía con la misma metodología empleada para los siglos posteriores. La comparación con otras áreas en el mismo período contribuye a refirmarnos en esto dado que en las distintas áreas estudiadas en Italia, Francia o, incluso, dentro del territorio peninsular y gallego la participación de personas que ostentaban el tratamiento de don era habitual y, en zonas concretas, hasta mayoritario⁴⁹⁴.

⁴⁹² H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 149. Los matrimonios con viudos o entre viudos ascendían al 10%, aproximadamente.

⁴⁹³ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., f. 71v.

⁴⁹⁴ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 121-125; La excepción la constituye el área estudiada en A. BASILICO, “La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l’époque moderne”, cit., p. 28, donde en la primera mitad del siglo XVII estaban totalmente ausentes los «don». Las cifras más bajas halladas para el siglo XVI fueron en Aubervilliers, un área rural próxima a la ciudad de París, donde las élites constan en el 2,00% de los bautismos entre 1552-1614. C. BERTEAU Y OTROS, “Réseaux

Tabla 39. Evolución de la participación de la nobleza e hidalguía

			Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Padrino	Con tratamiento	Nº	2	34	229	621	733	650	472	396
		%	0,65	3,33	12,10	22,09	26,28	23,53	18,78	17,12
	Sin tratamiento	Nº	305	991	1664	2190	2056	2113	2041	1917
		%	99,35	96,68	87,90	77,91	73,72	76,47	81,22	82,88
Madrina	Con tratamiento	Nº	3	74	320	489	400	404	347	383
		%	0,97	7,27	16,95	18,89	17,87	17,38	14,00	16,08
	Sin tratamiento	Nº	306	944	1568	2099	1838	1920	2132	1999
		%	99,03	92,73	83,05	81,11	82,13	82,62	86,00	83,92
Total	Con tratamiento	Nº	5	108	549	1110	1133	1054	819	779
		%	0,81	5,29	14,52	20,56	22,54	20,72	16,41	16,59
	Sin tratamiento	Nº	611	1935	3232	4289	3894	4033	4173	3916
		%	99,19	94,71	85,48	79,44	77,46	79,28	83,59	83,41

Las cifras de mediados del siglo XVII se sitúan en cotas semejantes a las dadas para la zona del Eume por Castro Díaz para la segunda mitad del siglo XVII, cuando el 12,3% de los padrinos ostentaban tratamiento de don/doña. Ahora bien, el proceso del siguiente siglo diverge completamente, pues mientras en dicha zona comenzó un paulatino descenso de la participación de este grupo, en la diócesis de Lugo fue en aumento. La diferencia se explica, en parte, en la diferencia de volumen del sector hidalgo en ambas áreas ya que, como hemos dicho, la diócesis de Lugo presentaba una proporción de hidalgos superior al resto de Galicia.

A lo largo del siglo XVII, la tendencia a solicitar como padrinos a las élites fue en aumento: el 22,09% de los padrinos y el 18,89% de las madrinas a finales de dicho siglo. Pero el incremento trascendió al cambio de siglo, llegando a su máximo en los años centrales del siglo XVIII, cuando el 22,54% del total de padrinos pertenecía a los sectores privilegiados. Si realizamos una comparativa con otras áreas europeas, nuevamente, estas se anticipan un siglo respecto a las tendencias en Lugo. El siglo XVII ha sido considerado *la edad dorada del padrinazgo vertical*, sin embargo, en Lugo, habría que situar esta en el siglo XVIII, momento en el que se producen los máximos históricos de recurso a las élites para apadrinar⁴⁹⁵.

Del mismo modo, la segunda mitad del siglo XVII supuso un cambio en la participación de cada sexo como padrinos; si a mediados del siglo XVII las madrinas eran el 58% de los privilegiados que apadrinaban, la situación se invirtió a inicios del siglo XVIII, siendo las madrinas el 44%, inversión de la que no se recuperó hasta finales del siglo XIX, cuando equilibró la participación de ambos sexos. En el siglo XIX se atenuó el recurso a las élites como padrinos, manteniéndose en torno al 16,5% durante toda la centuria.

sociaux et parrainage: les conséquences de l'application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)", cit., p. 305; B. CASTRO DÍAZ, "Familia, apadrinamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)", cit., p. 435; H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII", cit., p. 11.

⁴⁹⁵ G. ALFANI; V. GOURDON, "Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna: balance y perspectivas de investigación", cit., p. 31.

Sin embargo, esta evolución debe ser matizada pues, en cada período, pudo variar el volumen de padres de las élites incidiendo en la elección de padrinos. Al incremento de hidalgos como consecuencia de los pleitos de hidalguía presentados en la Real Chancillería o por la venalidad de títulos, hay que sumar la población de tránsito que estaba desplazada a la diócesis de Lugo pudiendo coincidir con el nacimiento de algún hijo. De modo que, en la práctica, el volumen de hidalgos presentes en Lugo osciló, pudiendo ser la causa del incremento o descenso del recurso a estos. Debemos analizar en qué términos se produjeron dichos cambios a fin de constatar si estos se debieron a una modificación de estrategias de la población.

La selección de padrinos exogámica no fue estática, sino que osciló a lo largo del Antiguo Régimen; sobre todo, la elección de no hidalgos por parte de las élites que varió entre el 21,65%, en el tránsito del siglo XVII al XVIII, y el 37,43%. El gráfico siguiente muestra que entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII coincidieron ambos sectores en pretender el padrinazgo de miembros de las élites: el volumen de padrinos sin tratamiento por parte de las élites descendió por debajo del 25%, mientras que los agricultores y artesanos incrementaron su tendencia a buscar la integración vertical superando el 15%. A partir de mediados del siglo XVIII, cuando según los estudios se está produciendo una fuerte polarización social en Galicia, observamos que esta no tuvo correlación en el padrinazgo: los hidalgos alcanzan las tasas mínimas de padrinazgo de grupo, superando el 37% la elección de padrinos que no pertenecían a su grupo⁴⁹⁶. En tal caso, el impacto de esta polarización social no fue inmediato, sino que se comenzó a atisbar en la segunda mitad del siglo XVIII.

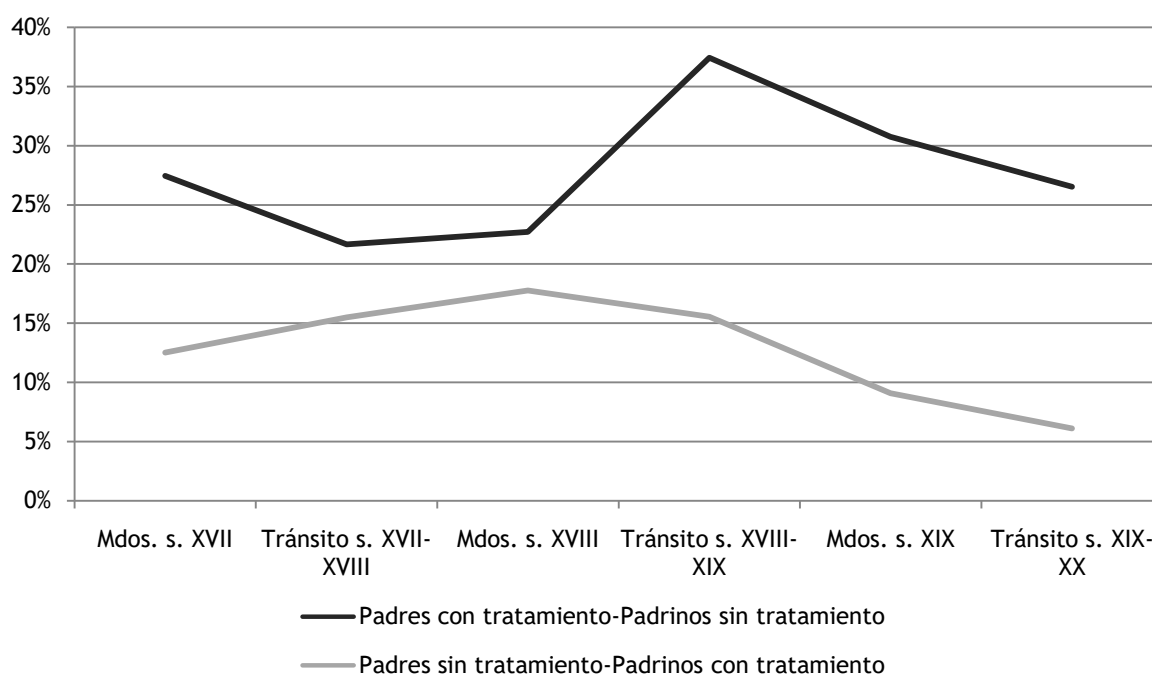


Gráfico 8. Evolución de la elección de padrinos fuera del grupo social

La población general aumentó el recurso a los hidalgos entre el siglo XVII (12,53%) y mediados del siglo XVIII (17,76%), al calor de la expansión y asentamiento de linajes hidalgos. Esto quizás jugó en contra de la hidalguía pues, ante su proliferación, su

⁴⁹⁶ A. PRESEDO GARAZO, “Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII”, cit., pp. 120-121.

consideración social mermaba al perder la categoría de exclusivo. A partir de ese punto, la hidalguía dejó de ser un recurso habitual para ser cada vez más una excepcionalidad, incrementando las diferencias sociales entre ambos grupos. A finales del siglo XIX, los padrinos de la hidalguía no presentaban más del 6,12%.

No debe sorprender que la exclusión de la hidalguía y nobleza de los bautismos tuviese lugar en el final de una etapa en la que se impusieron normas para la moralización del clero en la diócesis de Lugo, pues estos impulsaron la preferencia de padrinos activos en la vida cotidiana de los ahijados⁴⁹⁷. Además, coincide con el despegue demográfico de Lugo, cuyo inicio se sitúa en la década de 1780 que provocó una mayor carga y dependencia del cultivo de las tierras⁴⁹⁸; esto, a su vez, dio lugar a un incremento de las causas judiciales en las que se enfrentaron a los propietarios de tierras.

De la misma forma que la población en general se replegó sobre la familia, las élites vivieron el mismo proceso⁴⁹⁹; es más, la estrategia de apadrinar dentro del grupo familiar había sido largamente empleada por ellos, especialmente por aquellos que podríamos considerar la élite interna de la hidalguía. No se puede obviar el alto grado de endogamia matrimonial de la hidalguía, consecuencia de lo cual se entremezcló la elección de hidalgos como padrinos con la de familiares ya que muchos compartían ambas características⁵⁰⁰. La elección de parientes para apadrinar, consecuencia a su vez de otros factores que hemos analizado en el apartado sobre el parentesco, fomentó que el padrinazgo fuese visto como un acontecimiento estrictamente familiar y, como tal, sus participantes debían pertenecer a la familia. Este fenómeno, que comenzó en otras áreas europeas en el siglo XVIII, supuso la privatización de los bautismos y el abandono de la selección de padrinos basándose exclusivamente en su calidad social.

Las élites no solo decayeron como padrinos, sino que en todos los planos de la vida social y económica habían ido perdiendo terreno en beneficio de los nuevos grupos sociales en ascenso. La merma de importancia social era evidente en el siglo XIX, pero en el ámbito del padrinazgo se venía arrastrando desde mediados del siglo XVIII, cuando se había comenzado a excluir a las élites para priorizar otro tipo de vínculos. Las Cortes de Cádiz supusieron otro punto de inflexión en la participación de la nobleza y la hidalguía como padrinos, que acabaron limitando su participación a cuando compartían vínculos de sangre o de grupo social con los progenitores.

Otro factor que incidió fue la opinión pública que resultaba vital para las familias de condición nobiliaria y/o hidalga⁵⁰¹. En el siglo XVII, la condición de hidalgo dependía en gran modo de sus vecinos pues se basaban en si estos los consideraban de tal condición. Mientras la hidalguía precisó de esa opinión para sostener su condición de hidalgo, apadrinaron niños para demostrar su paternalismo sobre la población, justificar la necesidad de su presencia y su diferenciación social. Cuando a lo largo del siglo XVIII, quedaron registrados como hidalgos o nobles en los distintos padrones realizados, la opinión pública dejó de ser necesaria al haber documentos oficiales y se entró en una etapa en la que se prescindió de aquellas acciones y actitudes que fomentaban esa opinión. Más aún, en dicha etapa se intensificó el proceso de polarización social en el que los hidalgos buscaron tener

⁴⁹⁷ C. FERNÁNDEZ CORTIZO; I. DUBERT GARCÍA, “Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciências sociais e humanidades*, vol. 6, 1994, p. 241.

⁴⁹⁸ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 320-326.

⁴⁹⁹ P. ARIÈS, *El Niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, cit..

⁵⁰⁰ A. PRESEDO GARAZO, “La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen”, cit., p. 234.

⁵⁰¹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “La vida en los pazos gallegos: entre la civilidad y la rudeza”, cit., p. 167..

relaciones con sus iguales, prescindiendo de aquellos lazos que los unían a grupos sociales de menor consideración.

La propensión de la hidalguía a vivir en las ciudades y villas también fue un factor. A lo largo de la Edad Moderna aumentó el volumen de hidalgos que trasladaron su residencia habitual a las villas y urbes, lo que no debe ser descartado como causa de su ausencia en los bautismos en las áreas rurales⁵⁰². Su coincidencia temporal con la reducción del tiempo entre nacimiento y bautismo significa, por lo tanto, que las familias debían prescindir de ellos al no estar en la zona. Así, por un lado, no hay tiempo a ir a buscar o esperar por los hidalgos y, por otro lado, dejan de ser sentidos como vecinos al no residir habitualmente en la parroquia.

Pero, sin embargo, hay un factor que no debe ser ignorado y cuyo impacto fue suficiente para quedar ampliamente retratado por la literatura de la época: el declive de la hidalguía tanto como grupo rentista como poseedores de derechos jurisdiccionales⁵⁰³. Tras las Cortes de Cádiz, quedaron suprimidos los señoríos jurisdiccionales lo que significaba que los señores dejaban de tener poder sobre sus vasallos, simultáneamente al inicio de la redención de foros y la consecuente resistencia a ellos. En esta tesitura y auspiciados por una atmósfera recelosa respecto a la hidalguía, las familias incrementaron los padrinos con vínculos familiares frente a hidalgos que ya no les podían reportar los mismos beneficios sociales, judiciales, ni económicos.

En definitiva, el declive del recurso al padrinazgo de las élites se debió a un cúmulo de circunstancias que derivaron en la pérdida de atractivo de dicho contingente, al tiempo que se producía una revalorización de los vínculos familiares.

5.4.2. Interrelación social y características

Al analizar la elección de padrinos por grupos sociales, se halla un alto porcentaje de progenitores que optan por miembros de igual calidad. Las madres con tratamiento optaron por un 71,33% de madrinas y un 71,13% de padrinos que también gozaban de tratamiento; cifra semejante a los padres con don, que escogieron al 71,57% de padrinos y al 68,83% de madrinas dentro de su grupo social, apreciándose una leve diferencia respecto a las madrinas según el sexo del progenitor.

Tabla 40. Grupos sociales de padres y padrinos

		Madre				Padre			
		Con tratamiento		Sin tratamiento		Con tratamiento		Sin tratamiento	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Madrina	Con tratamiento	836	71,33	1471	10,63	711	68,83	1457	11,03
	Sin tratamiento	336	28,67	12367	89,37	322	31,17	11756	88,97
Padrino	Con tratamiento	978	71,13	1967	13,16	896	71,57	2019	14,08
	Sin tratamiento	397	28,87	12980	86,84	356	28,43	12322	85,92

Al igual que la hidalguía, la elección de padrinos entre las clases llanas se realizaba preferentemente entre sus iguales, aunque en estos la proporción fue mayor, no descendiendo

⁵⁰² *Ibid.*, p. 174.

⁵⁰³ *Ibid.*, pp. 179-180.

en ningún caso del 85%. Es decir, la endogamia social espiritual fue la tendencia clara tanto entre las élites como entre el pueblo llano, puesto que era un medio a través del que reforzar los lazos sociales con de grupo. A través del padrinzago se conseguía robustecer el parentesco sanguíneo y la amplitud de la red social, así como la reputación del grupo; aspectos de vital importancia, sobre todo, entre los labradores quienes conseguían, al ampliar la red social, un mayor apoyo en las tareas agrícolas y otros planos de la vida cotidiana. Suponía un medio a través del que crear nuevas relaciones e incrementar la parentela sobre pautas culturales y estrategias familiares propias de cada grupo. Esta costumbre quedó reflejada en el refranero popular –*Casar e compadrazar, cada cal co seu igoal*⁵⁰⁴–, pero aun más expresivas fueron las palabras de Fray Luis de Laguna, monje del monasterio de San Salvador de Asma, que bautizó a dos gemelos hijos de Inés Dacha, en 1603 afirmando y, *como pobre, fueron sus padrinos de fuera de aquí y pobres*⁵⁰⁵.

El nivel de interrelación fue superior entre las clases dominantes que optaron en más del 28% por padrinos de más baja condición social, mientras que las clases populares no superaron el 15%. Pitt-Rivers afirmaba que el exopadrinzago –fuera de la parentela– conllevaba una desigualdad en la que los padrinos eran superiores a los progenitores en el plano espiritual; aun siendo ambos de la misma clase social, tras la ceremonia los padrinos tenían una consideración superior que, en consecuencia, no permitía devolver el padrinzago⁵⁰⁶. De tomar esto como válido, en el 15% de los padrinzagos de las élites a hijos de progenitores del pueblo llano, esto se cumpliría puesto que la desigualdad social ya existiría antes del establecimiento del parentesco espiritual. Pero, al mismo tiempo, supondría que un 28% de las élites permitieron que personas de inferior clase social se tornasen superiores o, por lo menos, iguales a ellos a través del padrinzago. Si bien esto se refería al plano espiritual, pasaría a tener connotaciones sociales dado que no tenía el mismo impacto ser compadre de un miembro de la élite a través de un hijo propio que serlo a través del hijo del miembro de la élite.

El padrinzago de nobles e hidalgos a niños de grupos sociales inferiores les permitía mostrar su faceta piadosa y su papel de protectores de la comunidad. Además, cuantos más ahijados, más prestigio social para el padrino y para la casa a la que pertenecía, puesto que un amplio número de ahijados era considerado sinónimo de poder económico y social, tanto por el desembolso que realizaba como por la red clientelar que se tejía a su alrededor, que se complementaba con la del resto de su casa. Esto último fue importante, sobre todo, cuando se dismantelaron las jurisdicciones que, para aquellas familias con señoríos jurisdiccionales, supuso la pérdida del control de sus vasallos; en el plano legal no tenían vías para mantener la superioridad y la potestad sobre ellos, pero, en la práctica, se valieron de otros medios para mantener su preeminencia social. Entre ellos, el padrinzago que, en este caso, reproducía las relaciones de corte clientelar a las que han apuntado gran parte de los investigadores que han abordado las redes sociales del bautismo⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 135. Expresión gallega que se traduce como «casarse y ser compadres, cada uno con su igual».

⁵⁰⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 33.

⁵⁰⁶ J. PITT-RIVERS, “L’elecció del padrí i l’elecció del nom: introducció a l’estudi del cas”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 5, 1984, pp. 91-92.

⁵⁰⁷ F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia”, cit., pp. 40-42; M. BERTRAND, “Familles, fidèles et réseaux : les relations sociales dans une société d’Ancien Régime”, en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.) *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l’Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, p. 184; C. J. GÓMEZ CARRASCO; F. GARCÍA GONZÁLEZ, “Parentesco ficticio y red social en la España meridional (Albacete, 1750-1808)”, cit., p. 49; G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 180; V. GOURDON, “What’s in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris”, cit., p. 157; H. F. SÁNCHEZ

En otras palabras, la importancia de este padrinazgo residía tanto en la relación creada como en la proyección que tenían en la comunidad. El templo parroquial, a través de la administración de sacramentos como el bautismo, había sido un espacio básico de publicidad en el que la pomposidad alcanzada constituía un *escaparate* del poder social y demostración del alcance económico⁵⁰⁸. Podemos incluir el bautismo como un eslabón más de la política de prestigio desarrollada por la nobleza e hidalguía⁵⁰⁹. El hecho de que la calidad hidalga se sustentase en buena medida en la opinión convertía esta política en objetivo primordial; más aun, dada la función legitimadora de la Iglesia que, por tanto, se constituía en la mejor arma, como agente y como espacio, para apuntalar y engrandecer la visión que la comunidad tenía de ellos. Más aún en un ámbito rural en el que la hidalguía carecía de otros elementos visuales de prestigio que funcionaban en los espacios urbanos.

Pero el padrinazgo a un niño del estado llano podía responder también a querer dar un trato preferencial a sus progenitores como, por ejemplo, criados o trabajadores de primera línea de los hidalgos que se podían contar como parte de la familia, pero que en términos legales solo eran residentes en el mismo hogar. A través del padrinazgo, se asentaban como parientes espirituales, aunque manteniendo la diferencia social: el criado como progenitor se mantenía en una posición inferior al padrino, en base a lo dicho por Pitt-Rivers⁵¹⁰. Ahora bien, estas situaciones fueron infrecuentes dado que quienes ejercían de criados acostumbraron a ser solteros; aunque caseros, foreros y arrendatarios podían responder a esta misma causalidad, pese a residir, normalmente, en otra vivienda⁵¹¹.

Otra razón que favorecía que las élites apadrinasen fuera de su grupo social la proporciona Guido Alfani al apuntar en su obra que podía tratarse de una estrategia para contener la hostilidad en su contra⁵¹². En la diócesis de Lugo, el conocimiento y reproducción constante de la estructura social de la parroquia en las distintas ocasiones que la comunidad se reunía facilitaba que las tensiones sociales se mesurasen. Por ende, no podemos hablar de conflictos de gran calibre contra la hidalguía por su condición de tal, sino que los enfrentamientos derivaban de la ruptura del equilibrio conocido por factores externos o por la alteración del status quo ante el incremento de rentas, usurpación de tierras u otros detonantes.

A mayores, debemos apuntar como causa a las funciones que se esperaban del bautismo. Por un lado, la población atribuía ciertos cometidos a los padrinos de índole social como la integración o la ayuda mutua; por otro lado, la Iglesia encomendaba a los padrinos una misión puramente religiosa dado que eran quienes debían responder por la fe del ahijado, así como asegurar su correcta educación en la doctrina cristiana. La mayor cercanía de la hidalguía a las autoridades eclesiásticas pudo provocar en la población una percepción de mayor formación religiosa, de tal forma que la hidalguía aunaba la capacidad de desenvolver ambas

DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII", cit., p. 9; Algunos lo indican más como posibilidad que como norma: M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., p. 431.

⁵⁰⁸ A. PRESEDO GARAZO, "La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen", cit., p. 243; O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., pp. 234-236.

⁵⁰⁹ E. SORIA MESA, "La imagen del poder. Un acercamiento a las prácticas de visualización del poder en la España Moderna", *Historia y Genealogía*, 1, 2011, p. 9.

⁵¹⁰ D. M. STARK, "Ties that bind: baptismal sponsorship of slaves in Eighteenth-Century Puerto Rico", *Slavery & Abolition*, vol. 36, 1, 2015, p. 87. Se puede observar aquí la diferencia de consideración que se prestaba a los criados que llegaban a ser considerados parte de la familia -algunos testamentos indicaban la obligación del heredero de cuidar de los criados en su vejez-; por el contrario, en el padrinazgo de los hijos de esclavos no participaban ni sus dueños ni parientes de estos puesto que eran conscientes de la relación de corte más igualitario que se crearía.

⁵¹¹ I. DUBERT GARCÍA, "Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen", *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 35, 2005, p. 13. La soltería de los criados asciende al 99%.

⁵¹² G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 203.

funciones⁵¹³. En dicha asimilación pudo contribuir la procedencia social del clero que acostumbró a proceder de familias hidalgas.

Este padrinazgo de hidalgos sobre niños que no pertenecían a su grupo social dependió, en gran medida, del volumen de hidalgos de la parroquia. La búsqueda de integración vertical por parte de los labradores y artesanos fue, prácticamente, nula en muchas parroquias donde el vecindario de hidalgos era reducido. San Cristovo de Lóuzara contaba con más de un centenar de vecinos a mediados del siglo XVIII, sin que ninguno fuese noble o hidalgo⁵¹⁴; la elección de padrinos hidalgos tuvo su máximo entre la segunda mitad del siglo XVII y finales del siglo XIX, cuando alcanzó el 4,06%.

Respecto a la elección de los hidalgos de padrinos para sus hijos que pertenecían a estratos sociales más bajos, debemos hacer varias matizaciones. Atendiendo al volumen de hidalgos que escogieron padrinos fuera de su grupo social, la calificación de red clientelar creada a través del padrinazgo para la diócesis de Lugo nos resulta compleja y no refleja completamente la realidad. Se debe afirmar que no solo la búsqueda de integración vertical fue distendida, sino que la integración descendente fue más habitual que la vertical. Son varias las causas que podemos aducir para explicar este comportamiento que parece ser opuesto al de otras áreas en las que las élites reforzaron su grupo, apadrinándose entre ellos.

Uno de los posibles motivos es la dificultad de acceder a personas de calidad hidalga. La aparente abundancia de hidalgos en la diócesis lucense no obsta para que en determinadas parroquias residiesen o ninguna o solo un par de familias hidalgas. Ante esta situación, el dilema era optar por algún familiar, por algún vecino o hacer venir a la parroquia algún hidalgo residente en otra parroquia. El problema residía en la posibilidad de pretender un futuro matrimonio con dichos familiares o con esa familia hidalga que, por tanto, se vería obstaculizado por el parentesco espiritual; esto podría llevar a que la familia optase por algún vecino quien, a su vez, podía tener un papel destacado dentro de la comunidad como alcalde pedáneo. De dicha forma, se presentaría este padrinazgo como una evidencia de la integración entre la familia y la comunidad, haciéndoles ver que eran partícipes de su vida cotidiana, en lugar de meros pagadores de rentas; cumpliendo, así, la función mitigadora de conflictos que citaba Guido Alfani. Sobre todo, fue una táctica desarrollada por aquellos hidalgos que solo tenían el derecho al uso del tratamiento y que no eran poseedores de jurisdicciones ni de grandes propiedades. Dado que su capacidad de convocatoria era inferior, dependían de vecinos y familiares para apadrinar.

Las diferencias internas de la hidalguía son fundamentales para comprender las distintas estrategias desarrolladas por este grupo, así como para explicar su elección por parte del resto de la población. Quienes poseían derechos jurisdiccionales configuraron una élite interna dentro de la hidalguía que tuvo su impacto en el padrinazgo al crear una barrera intangible que no atravesaron para seleccionar padrinos, únicamente lo hicieron para ejercer como tales. La hidalguía sin señorío –la mayoría– era más de apariencia que de esencia; o sea, tenían el derecho al uso del tratamiento de don y beneficios como la exención de levass, pero no mostraban un comportamiento y costumbres propias de los hidalgos⁵¹⁵. Más visible aun entre aquellos hidalgos naturales de las áreas en las que se estaba próximo a la hidalguía universal puesto que ni siquiera llegaban a tener exenciones fiscales y parte de ellos estaban considerados pobres de solemnidad. Estos hidalgos que compartían más con sus vecinos

⁵¹³ O. REY CASTELAO, “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, cit., p. 282. Hablamos de percepción porque, en la práctica, no era así pues sólo el 9% de la hidalguía del centro de Lugo sabía firmar.

⁵¹⁴ A. DOMÍNGUEZ ORTIZ Y OTROS (eds.), *Vecindario de Ensenada 1759*, cit., vol. 2, pp. 296-297.

⁵¹⁵ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., p. 99. Una parte de ellos figuraban como jornaleros o pobres de solemnidad.

labradores, tanto a nivel laboral como cultural, que con otros hidalgos procuraron alternar ambas opciones: integrarse con sus vecinos en tanto compartían modos de vida y fuentes de ingreso, al tiempo que no dejaban de procurar el padrinazgo de sus hijos de hidalgos de mayor rango. Es más, en lugares como Santiago de Cereixedo y San Pedro de Noceda, donde a mediados del siglo XIX, el 66% de los matrimonios estaba compuesto por ambos cónyuges hidalgos –de incluir los matrimonios mixtos sería el 79,7%–, el 86% de padrinos y madrinas seleccionados por estos matrimonios eran también hidalgos y el resto de la población optaba por hidalgos en el 27-34%, cifra muy superior a la media lucense⁵¹⁶. A la luz de estas cifras, cabría considerar una deferencia y distinción de los hidalgos de esta área; sin embargo, bajo nuestra perspectiva, no se trataba de elecciones de padrinos superiores socialmente, sino que la integración de estos hidalgos con sus vecinos y su participación en la vida cotidiana hicieron que se viesan como parte del grupo y no como un sector diferenciado. El exceso de hidalgos limitaba su proyección como un sector diferenciado y, si además estos no mantenían pautas y costumbres diferentes, quedaban incorporados a la comunidad como un miembro más, sin privilegios ni exenciones.

En el Coto de Tor, además de la familia que poseía el señorío jurisdiccional, había otros dieciocho matrimonios en los que alguno de los cónyuges utilizaba el tratamiento de don a mediados del siglo XIX. Los señores de Tor habían desplegado, desde el siglo XVIII, una estrategia de padrinazgo en la que se prescindía de aquellos vecinos del coto con calidad de hidalgos, priorizando la elección de familiares u hidalgos con señorío de otros lugares. Pero el resto de hidalgos optaron por seleccionar padrinos dentro de la vecindad con independencia de su calidad de hidalgo, de tal forma que, en dicho período, solo el 53,7% de las madrinas y el 42,9% de los padrinos seleccionados por progenitores de las élites pertenecían a la misma condición social.

Debemos citar dos situaciones que derivarían en la elección fuera de su grupo social de la hidalguía y nobleza. La primera, que consideramos más infrecuente, fue la elección de padrinos entre los pobres o mendigos, estrategia que se ha constatado en distintas áreas europeas⁵¹⁷. Esta selección de padrinos respondería a una pretensión de asegurar la suerte del bautizado y mostrar humildad ante la comunidad aunque, al mismo tiempo, se estaba proporcionando a los progenitores un aura de poder al proyectar la idea de que no necesitaban utilizar el parentesco creado en el bautismo para incrementar sus redes sociales. La elección de las capas bajas de la sociedad respondía a una forma de piedad paternalista que buscaba transmitir la humildad de la familia como un medio a través del cual evitar la muerte del bautizado; se trataba de la creencia de que Cristo se hallaba en los pobres, por lo que al escogerlos como padrinos, se conseguía una protección suplementaria. Además de no ser una práctica muy habitual en dichas áreas y que nada apunta a su existencia en la diócesis de Lugo, Minvielle afirma que perdió partidarios desde mediados del siglo XVIII⁵¹⁸.

La otra situación estaba vinculada con circunstancias inusuales: bautismos de socorro, hijos ilegítimos e, incluso, expósitos. Salvo partos que se complicaban, el recurso a parteras y vecinas fue lo habitual, incluso entre la hidalguía, por lo que estas se configuraron como el principal contingente que administraba bautismos de socorro –aunque de haber algún varón presente debía delegar en ellos–. Quienes realizaban un bautismo de emergencia contraían

⁵¹⁶ A. DOMÍNGUEZ ORTIZ Y OTROS (eds.), *Vecindario de Ensenada 1759*, cit., vol. 2, pp. 276-277. A mediados del siglo XVIII, constaban 112 vecinos calificados como nobles de un total de 161 vecinos.

⁵¹⁷ A. BURGUIERE, “Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l’Ancien Régime”, cit., p. 34; É. COURIOL, “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, cit., pp. 138-139; G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 55-56; J. PITT-RIVERS, “L’elecció del padrí i l’elecció del nom”, cit., p. 92. La mayoría de los investigadores lo cita como una elección puntual, no como una práctica extendida.

⁵¹⁸ S. MINVIELLE, *Dans l’intimité des familles bordelaises*, cit., pp. 312-313.

parentesco espiritual, de tal forma que parte de ellos ratificaron dicho parentesco ejerciendo como padrinos en la ceremonia en la que se suplía el bautismo en el templo parroquial. Por tanto, parte de los padrinos que no pertenecían a la hidalguía derivaban de este tipo de situaciones en los que los progenitores exhibían la gratitud a dicho bautizante por haber administrado el bautismo en una situación de peligro salvando, así, el alma del niño. En febrero de 1852, María Rosa Vila bautiza de socorro al hijo de don Nicolás Maquieira y doña Pilar Araujo, al que posteriormente apadrina junto con su hijo, Domingo Franco⁵¹⁹. Se podría considerar, por tanto, un padrinazgo por gratitud.

Respecto a ilegítimos y expósitos, no se puede hablar de elección fuera del grupo social, en tanto los progenitores hidalgos de estos niños no llegaron a participar de la elección en la mayoría de los casos. Doña Constanza de Ron, natural del coto de Pombeiro, fue señalada como madre de un niño que presentó para bautizar María Losada en la parroquia de Régoa (Monforte de Lemos) en 1835; niño que se enviaba a la inclusa de Santiago por lo que se puede afirmar que doña Constanza se había desentendido de cualquier decisión sobre él, inclusive los padrinos⁵²⁰. La delegación de la selección de padrinos era análoga en los hijos ilegítimos de hidalgos que no reconocían su paternidad⁵²¹. Al no ser reconocidos, el bautismo y consiguiente padrinazgo dependía completamente de la madre que, normalmente, no pertenecía a la hidalguía, por lo que la elección de padrinos respondía a los parámetros de su grupo social. Por consiguiente, expósitos e ilegítimos supusieron una vía de establecimiento de integración descendente, pero solo a nivel estadístico ya que, en la práctica, al no haber reconocimiento paterno, no había contacto entre los compadres.

Las parejas mixtas fueron más allá de las situaciones de ilegitimidad, constituyendo el 3,6% de los progenitores. La selección de padrinos que realizaron estas parejas comparte elementos con la elección de padrinos de hijos ilegítimos de hidalgos. Estos matrimonios, aun siendo parte de la élite, optaron mayormente por padrinos del círculo social y familiar del que creaba la desigualdad en el matrimonio. Por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, Miguel Rodríguez y doña Vicenta Sotelo, vecinos de Aguada (Carballedo), parroquia que carecía de vecinos de la misma calidad, tuvieron tres hijos. Los cinco padrinos seleccionados pertenecían tres a la clase llana –Juan Rodríguez, Miguel González y Josefa Dada– y dos a las élites –don José María Sotelo y doña María Sotelo–; estos últimos eran familia de doña Vicenta ya que, dado el matrimonio desigual que había contraído, quizás no tuvieran tan fácil conseguir un padrinazgo de prestigio⁵²². Incluso, optar por un hermano del bautizado, aun siendo ambos padres hidalgos, significaba que si este hermano era todavía joven, no era anotado con la partícula de don. El matrimonio desigual también afectó a la inversa puesto que, si se optaba por una persona de misma condición social, pero casada fuera de su grupo social, significaba que los padres establecían redes sociales con personas fuera del grupo social.

Parte de estos casos podía tratarse de un padrinazgo aparentemente fuera del grupo social, pero que en la práctica no fuese tan desigual al dedicarse los padrinos a otros oficios considerados de mayor renombre o categoría social: escribanos, administradores de correos o tabaco, cargos en la administración del lugar, militares, eclesiásticos, etc.⁵²³. O, incluso, se

⁵¹⁹ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 342.

⁵²⁰ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1833-1847, f. 78.

⁵²¹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, Don Andres Tellado y Gallego, Jurisdicción de Cervantes, 1807, leg. 06416-05, f.º 148. No había un margen temporal en el que debiese reconocerse la paternidad, por lo que se realizaron más de un lustro o una década después del nacimiento.

⁵²² ACPLU, *Libro II de Bautismos y Confirmados de Santa Baia de Aguada*, 1809-1843, f. 4, 10v y 21v.

⁵²³ H. F. SÁNCHEZ DIEGO, "Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Igüña durante el s. XVII", cit., p. 11.

pudo llegar a utilizar a terceros como vía de aproximarse a destacadas personas del panorama social. Don Antonio González Franjo y doña Antonia López escogen por madrina de su hijo José (1727) a una prima de don Antonio, Josefa Ledo, que no solo no pertenece a la hidalguía, sino que trabaja de criada y he aquí el posible interés en Josefa puesto que es criada de don Gabriel Fernández Cortixo, contador mayor de la Condesa de Lemos, individuo al que quizás no podrían acercarse por otra vía⁵²⁴.

La mayor atención a la escritura de la correcta referencia a los padres que a los padrinos es una de las causas que provocan un mayor porcentaje de progenitores de las élites que apadrinan fuera de su grupo social; pero, al mismo tiempo, muestran que en estos padrinazgos predominaba la baja hidalguía, más limitada de recursos e influencias. En diciembre de 1877, don Vicente Fernández y doña Rosa Arias, dueños de la Casa de Esmorelle (Quinta de Lor, Quiroga) bautizan a su hijo siendo la madrina doña Mercedes Montoto junto con su marido Serafín Palombi, quien, sin embargo, en la partida de bautismo de su propio hijo sí es registrado como don Serafín⁵²⁵.

Obviamente, dentro de cada área pudo haber características o sucesos específicos que determinasen la mayor querencia por la hidalguía como padrinos. Por ejemplo, la Casa de Tor (Monforte de Lemos) fue activa respecto a los padrinazgos de los vecinos; sin embargo, la confrontación del señor de Tor contra sus vasallos a causa del prorrateo de rentas, que llegó apelada a la Chancillería de Valladolid desde la Real Audiencia de Galicia, supuso una brecha entre ellos, de tal forma que desapareció de los padrinazgos⁵²⁶. Otras familias poseedoras de jurisdicciones prefirieron desarrollar otro tipo de estrategias, manteniéndose al margen de los padrinazgos pero moviendo los hilos de las relaciones sociales de la parroquia, como los señores de Cartelos (Carballedo)⁵²⁷.

Dentro de la hidalguía, el recurso a uno u otro sexo no fue semejante, sino que estuvo condicionado por la posición que la sociedad daba a cada uno. A la relación de compadrazgo –establecida entre los progenitores y los padrinos– se le presumía un alto grado de confianza y relación cotidiana, por lo que se podría llegar a poner en duda la honra de la mujer que, si estaba soltera, podría tener consecuencias nefastas cuando entrase en el mercado matrimonial⁵²⁸. Obviamente, cuando el padrinazgo se producía dentro del círculo familiar, no existía dicho riesgo, razón por la que no resultó raro que apadrinasen hermanas o tías solteras, sobre todo a partir del siglo XVIII cuando las elecciones comenzaron a recaer en las familias. Es decir, la participación como madrinan de las hidalgas dependió de quien la acompañaba ante la pila bautismal y a quien apadrinaba.

La religiosidad postridentina impuesta otorgaba un papel piadoso a la mujer⁵²⁹; pese a ello, su participación fue más reducida que la de los hidalgos varones, muestra de que en los lazos creados en el bautismo primaba el componente social sobre el religioso. La única salvedad fue a mediados del siglo XVII, cuando las hidalgas tuvieron una mayor presencia tanto numérica como porcentual. Aunque parezca inconexo, este cambio de tendencia fue una

⁵²⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 8v.

⁵²⁵ ACPLU, *Libro IX de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor*, 1865-1880, f. 166v; *Libro V de Bautismos de O Salvador de Sarriá*, Vilar y San Martiño de Requeixo, cit., f. 106.

⁵²⁶ ARCA, *Registode Ejecutorias*, Caja 3651,13.

⁵²⁷ AHDLU, *Impedimentos matrimoniales*, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 1. Los señores de Cartelos, una familia hidalga que poseía el dominio sobre el pequeño coto de Cartelos, solo apadrinó en la parroquia a un expósito hallado en ella; sin embargo, consta su papel intermediario en aspectos de la vida social como las negociaciones matrimoniales.

⁵²⁸ P. BERNABEU NAVARRET, "Aspectos en torno a la educación de la mujer en la pequeña nobleza urbana del siglo XVII", en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993, pp. 183-184.

⁵²⁹ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., p. 361.

consecuencia de los cambios en las prácticas hereditarias. El sistema hereditario igualitario tenía un peso mayoritario o destacado en Lugo hasta la segunda mitad del siglo XVII (55,4% en la segunda mitad del siglo XVI y 20,8% a mediados del siglo XVII), pero desde esa etapa pasó a ser minoritario y excepcional⁵³⁰. Significa, por tanto, que en el siglo XVI-XVII el acceso al patrimonio no tenía un componente con base en el sexo tan marcado; cuando estas prácticas hereditarias cambiaron, el acceso al patrimonio de la mujer se redujo e incrementó su proceso de desvalorización social. Al no tener las mujeres un papel relevante en el control del patrimonio, dejaron de ser una pieza clave en la creación de redes sociales. No significa que no fuesen importantes y que el establecimiento de redes sociales a través de la mujer careciesen de valor; sino que, al no controlar ellas el patrimonio, su influencia era menor y, para quien controlaba el patrimonio, la red social creada a través de su esposa, hija, madre o hermana era más secundaria que las creadas por él directamente.

Además, en este contexto, al contrario que los varones, el valor social de la mujer se determinaba a una mayor edad, en función de su mantenimiento como célibe, su matrimonio o su entrada en la Iglesia. Tener un parentesco espiritual con una hidalga que iba acabar siendo monja de clausura, por ejemplo, o con una hidalga que se casaría con un hidalgo en otra parroquia no resultaba de gran atractivo⁵³¹. En consecuencia, el volumen de cada sexo como padrinos sufrió un cambio sustancial en la segunda mitad del siglo XVII, pasando las mujeres hidalgas de representar el 58% del total de hidalgos que apadrinaban a ser el 46% a inicios del siglo XVIII y, en las centurias siguientes, rebajándose su participación todavía más hasta el 40-43%. La pérdida de protagonismo de las hidalgas se evidencia al contrastar las cifras de su participación con la distribución por sexos que había en los hogares hidalgos, puesto que el hidalgo varón tuvo un protagonismo más destacado aun cuando en sus hogares era similar el número de mujeres y hombres⁵³².

⁵³⁰ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 401-403.

⁵³¹ H. CARRETERO SUÁREZ, "Matrimonio y procreación de las mujeres nobles asturianas en la Edad Moderna", en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.) *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, p. 30. Frente al marco parroquial y limítrofes que manejaba el estado llano para tomar matrimonio, entre la hidalguía el marco se situaba en un nivel supraparroquial que, incluso, llegaba a trascender los límites de la diócesis o provincia.

⁵³² A. PRESEDO GARAZO, "Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII", cit., p. 126.

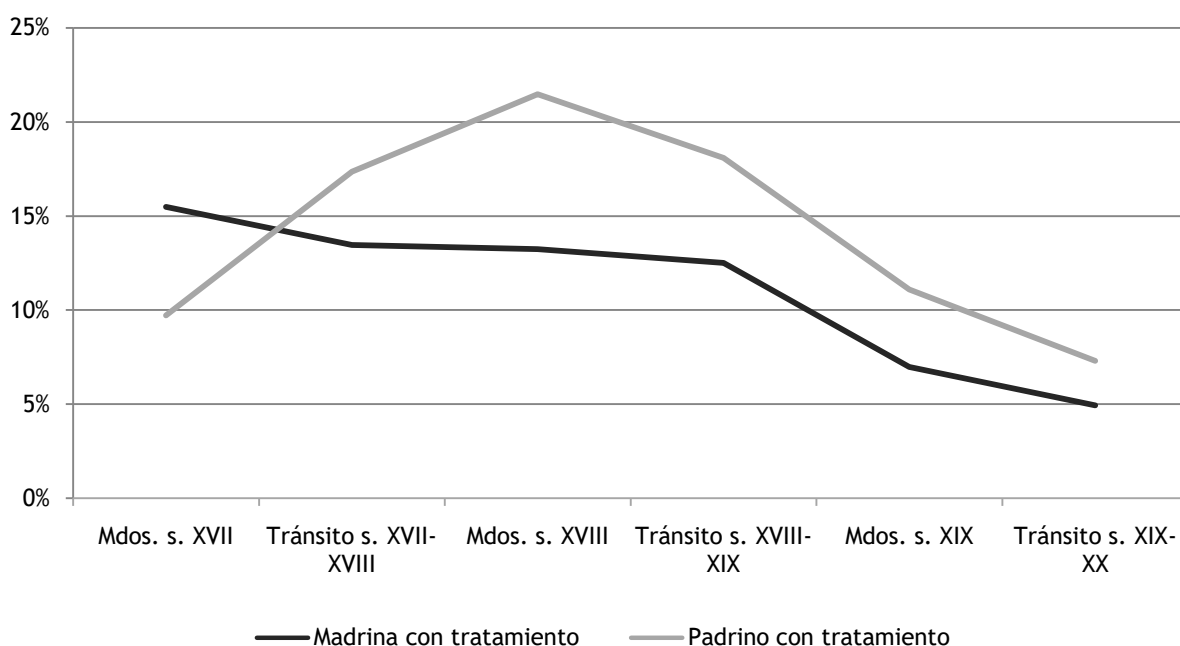


Gráfico 9. Evolución de la elección de padrinos con tratamiento por progenitores sin él

Este cambio de valor de la mujer hidalga explica el proceso descendente de su participación como madrinas desde mediados del siglo XVII. Es más, la revalorización de las élites como padrinos, que tuvo lugar a mediados del siglo XVIII, se centró en los hombres hidalgos, obviando a la mujer que, aún así, consigue tener una participación sostenida aunque descendente a lo largo del siglo XVIII. El auge del modelo de padrinazgo individual masculino fue una consecuencia de ello. Cabe destacar que, a mediados del siglo XVIII, coincidió el máximo recurso a varones de las élites con el padrinazgo individual del 20,13% de los niños.

La elección del modelo de padrinazgo bajo el que se bautizaba recaía en los progenitores por lo que, a priori, la condición social del padrino no debería ser un factor importante en la determinación del modelo; pero contribuye a configurar la visión que la población tenía de las élites. Hay una retroalimentación entre la visión que los progenitores tenían de las élites y la imagen social que estos mostraban ante la comunidad en los episodios que se desarrollaban en el templo parroquial, entre ellos, el propio bautismo. A tenor de las cifras se puede aseverar que había una mayor probabilidad de que un hidalgo ejerciese en solitario (22,38%) que si el padrino no gozaba de dicha distinción (11,78%). Por el contrario, las mujeres tenían, prácticamente, las mismas posibilidades de actuar en solitario independientemente de su posición social: el 7,11% de las hidalgas y el 7,03% de las que no ostentaban tratamiento alguno. Estas cifras demuestran que el padrinazgo de un hidalgo varón era considerado del suficiente valor por sí solo. Obviamente, el madrinazgo de una hidalga no sería rechazado, pero no se cotizaba de igual modo que el de su homónimo varón pues los beneficios que podía reportar el padrinazgo de las clases privilegiadas pasaban obligatoriamente por el varón; si bien la mujer tendría influencia en su marido, padre o hijo, el acceso directo al varón era siempre un medio más preciso y fructífero.

Tabla 41. Modelo y pareja por condición social de los padrinos

	Padrino				Madrina			
	Con tratamiento		Sin tratamiento		Con tratamiento		Sin tratamiento	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Modelo de Pareja	2415	77,55	11618	87,99	2220	92,85	11813	92,72
Modelo Individual	697	22,38	1555	11,78	170	7,11	895	7,03
Modelo Múltiple	2	0,07	31	0,23	1	0,04	32	0,25
Total casos	3114		13024		2391		12740	

El sexo tuvo un impacto menor en la participación individual de aquellos que no pertenecían a la hidalguía, aunque transmite, igualmente, ese papel inferior que se les otorgó a las mujeres en la creación de redes sociales. La población buscaba lo útil y práctico y, en consecuencia, aun sabiendo que a través de las mujeres se podían crear redes sociales densas y sólidas, optaron por ir a lo seguro. Con todo, la condición social de los padrinos no fue un elemento tan determinante en la creación de redes sociales en tanto se priorizó la consideración de comunidad, siendo más importante el factor de la vecindad.

5.4.3. El padrinazgo de eclesiásticos

Hemos optado por incluir dentro de la sección relativa a la condición social un apartado sobre el padrinazgo de eclesiásticos por el dilema que se presenta con este contingente, en tanto conformaba un sector social diferenciado que, sin embargo de ello, una parte compartía pautas culturales y creencias comunes con el estado llano.

El análisis del padrinazgo del clero se complica por la gran heterogeneidad social, cultural y económica que albergaba: su influencia social podía derivar de su propia cuna, al pertenecer a una familia de renombre, o por la cercanía a personajes de influencia como la nobleza, ya fuese por ejercer labores relacionadas con lo espiritual, como por ejemplo un confesor, o por otras labores de carácter económico como administradores del patrimonio rentista de algún hidalgo. Sin mencionar los distintos cargos que se podían ocupar dentro la jerarquía eclesiástica que, suponía la consideración de eclesiásticos por igual, pero divergía en la capacidad de actuación e influencia: un arcediano o canónigo estaba, claramente, en un peldaño social superior a otros eclesiásticos como capellanes. Esta heterogeneidad se ve incrementada por las diferencias derivadas de su presencia territorial y el rol desempeñado en cada una, dado que en algunas parroquias gozaron de la posición de señor jurisdiccional, en otras se configuraron como el único miembro de las élites y, por el contrario, en otras se vieron minusvalorados por la alta concentración de ellos.

Los eclesiásticos desempeñaron un rol fundamental al actuar como mediadores entre los ámbitos civil y religioso, por lo que su papel en el padrinazgo adquiere una especial dimensión⁵³³; todavía más al tener en cuenta que eran los encargados de aplicar y velar por el

⁵³³I. DUBERT GARCÍA, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, cit., p. 48.

cumplimiento de la normativa⁵³⁴. Recordemos que parte de este grupo era objeto de una prohibición explícita de su participación como padrinos, dado que se les impedía a los religiosos profesos⁵³⁵. Excluía, por lo tanto, a monjes y frailes del padrinazgo; sin embargo, la existencia de una normativa no garantiza su cumplimiento y, atendiendo a los procesos judiciales abiertos por el Provisor Eclesiástico de Lugo, el clero lucense no destacó por su cumplimiento de la normativa eclesiástica.

Esta exclusión no era universal, sino que cada diócesis tuvo libertad para favorecer o limitar el papel de los eclesiásticos, aunque lo habitual fue la restricción de, al menos, los regulares⁵³⁶. Esta prohibición parece tener por base la contradicción entre el cuidado diario de la educación cristiana del bautizado con las condiciones de vida de las órdenes religiosas que limitaban el tiempo fuera del monasterio o convento; aunque esto esconde un intento de evitar la corrupción moral de los regulares por establecer relaciones de compadrazgo a las que se les suponía un alto nivel de confianza y trato⁵³⁷. También se podría argüir la falta de autoridad sobre ellos por parte de las jerarquías eclesiásticas seculares en una extensión del enfrentamiento entre ambos poderes⁵³⁸. En la diócesis de Lugo no afectó al clero secular pues la reforma moral que habían impulsado desde el episcopado lucense desde finales del siglo XVII había centrado la atención, desviándola de una cuestión que se consideraba menor. De hecho, aunque tampoco lo fomentasen, no lo prohibieron por ser un método indirecto de enseñar la doctrina e imponer la moral cristiana que deseaban: si los padrinos eran los encargados de la enseñanza de la doctrina y de velar por el comportamiento dentro de los márgenes de la Iglesia del bautizado, el clero se configuraba como la mejor opción y la vía más rápida y segura de garantizar dicho aprendizaje. Además,

Se puede conjeturar que se trató de una fórmula sutil e indirecta de restar preeminencia de los regulares sobre la población en beneficio de los seculares. A lo largo de la Edad Moderna, fueron numerosos los conflictos y enfrentamientos que el obispado de Lugo mantuvo con monasterios y conventos a causa de la soberanía jurisdiccional y religiosa de las parroquias⁵³⁹. Ambos luchaban por incrementar sus señoríos en un territorio dominado por el señorío jurisdiccional laico⁵⁴⁰.

La diócesis de Lugo reunía el 25% del clero secular de Galicia en el siglo XVIII, siendo superada solo por la diócesis de Santiago. Por el contrario, el clero regular de Lugo suponía el 14% del gallego, muy por detrás de las provincias de Santiago (32,1%) y Ourense (28,4%)⁵⁴¹. Atendiendo a que un cuarto de la población residía en la provincia de Lugo, la relación entre población y eclesiásticos resulta adecuada a la media de Galicia; en cuanto a tamaño y población arroja una desigual proporción de eclesiásticos por vecinos. Así, en arciprestazgos

⁵³⁴A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", cit., pp. 77-78. A pesar de ser el clero el encargado de consolidar las reformas tridentinas, aún en el siglo XVII, hubo eclesiásticos que afirmaban poder bautizar bajo modelos que Trento había prohibido.

⁵³⁵D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. III. Tít. XIV, Const. 4º.

⁵³⁶É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., pp. 128-129.

⁵³⁷O. REY CASTELAO, "El apadrinamiento de los expósitos de la Inclusa de A Coruña, siglos XVIII-XIX", en Rafael Torres Sánchez (ed.) *Studium, Magisterium et Amicitia. Homenaje al Profesor Agustín González Enciso*, Ediciones Eunat, Pamplona, 2018, p. 127. Las primeras constituciones de franciscanos y clarisas prohibían expresamente ser padrinos por las consecuencias derivadas de dicho acto: las relaciones de compadrazgo.

⁵³⁸A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", cit., p. 82. Los escritores que abordaron el bautismo en la Edad Moderna coincidían en negar el padrinazgo al clero regular.

⁵³⁹O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., pp. 141-142. Algunos pleitos que enfrentaron a monasterios y al obispo llegaron en apelación hasta Roma.

⁵⁴⁰*Ibid.*, p. 100. El señorío de monasterios y conventos alcanzaba el 13,4% y, bajo jurisdicción del obispado y cabildo de Lugo, estaba el 8,5%.

⁵⁴¹O. REY CASTELAO, "La iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento", cit., p. 344. El total de eclesiásticos registrados en el Censo de 1591 en la diócesis de Lugo asciende a 775 seculares y 228 regulares.

como Ferreira de Gomelle había un eclesiástico por cada cincuenta y dos vecinos; mientras que, en el arciprestazgo de Courel o Luaces, el número de vecinos por eclesiástico era más del doble –ciento diecisiete vecinos por eclesiástico–⁵⁴². En general, las zonas de montaña albergaban menos eclesiásticos que las zonas llanas y los valles, además de ser parroquias más pobres.

El clero regular presente en la diócesis tenía un claro componente masculino ya que los conventos femeninos se reducían al monasterio de Santa María de Ferreira de Pantón; único monasterio cisterciense femenino de Galicia y el único femenino enclavado en un área completamente rural tras la reforma del monacato acometida por los Reyes Católicos⁵⁴³. Esta reducida presencia junto con la prohibición de apadrinar a los regulares fueron las principales causas del ínfimo papel de las eclesiásticas en el padrinazgo. Concretamente, solo hemos hallado una monja que ejerció de madrina y, para eso, lo hizo por poderes: Madre Sor María de los Dolores, monja agustina en la ciudad de Betanzos, que hace de madrina acompañada de un presbítero de un niño en Santa María da Régoa en mayo de 1800, dejando su impronta en la onomástica del niño que se llamó Agustín⁵⁴⁴. En consecuencia, los datos que aportamos a continuación se refieren exclusivamente al sector masculino del clero.

En general, podemos tasar el padrinazgo por parte de eclesiásticos en el 6,08% de los niños; aunque esta cifra osciló fuertemente entre el siglo XVI y XIX dependiendo de la consideración de la sociedad sobre dicho contingente y de los cambios internos que sufrieron a lo largo del Antiguo Régimen.

Atendiendo a los estudios de Alfani, la comparación entre la participación de los eclesiásticos antes y después del Concilio de Trento resultaría muy ilustrativa, tanto de la integración y rol desempeñado por estos como de los usos dados al padrinazgo⁵⁴⁵. Propiamente antes del Concilio, carecemos de datos ya que las parroquias de las que se conservan libros para antes del siglo XVII, comienzan sus registros a lo largo de la década de 1550 o 1560. Con todo, si consideramos que la normativa emanada de Trento no fue transmitida hasta la celebración de un sínodo, la publicación del Catecismo Romano o del Ritual Romano de Pablo V, podríamos considerar las cifras de todo el siglo XVI e, incluso, primeras décadas del siglo XVII como anteriores a dicho Concilio, en tanto sin la nueva doctrina se mantendrían pautas y tendencias similares a las anteriores.

A mediados del siglo XVI, los eclesiásticos apadrinaron al 1,63% de los niños, cifra baja que se cuadruplicó en menos de media centuria (7,15% a inicios del siglo XVII). Por consiguiente, consideramos que sí hubo un incremento de la participación de los eclesiásticos como consecuencia de los cambios habidos en el Concilio de Trento. Sin embargo, no descartamos que la cifra para mediados del siglo XVI no sea totalmente ilustrativa de la realidad lucense al estar condicionada por el perfil de las tres parroquias de las que tenemos datos ya que, de las tres feligresías, dos de ellas estaban regidas por un monasterio benedictino que, como veremos, tuvieron una tendencia a la selección de padrinos clérigos menor. Siendo así, el incremento producido se debe a la incorporación a la muestra de otras parroquias con perfiles distintos como San Pedro de Lugo (14,8%) o Santa Baía de Bolaño

⁵⁴²O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, cit., pp. 130-132.

⁵⁴³C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)”, *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 25, 2007, p. 167. Tras la reforma, los únicos monasterios femeninos de Galicia fueron el benedictino de San Paio de Antealtares y el cisterciense de Ferreira de Pantón. Posteriormente, se instalaron conventos femeninos en las ciudades, como las Clarisas en Monforte de Lemos.

⁵⁴⁴ACPLU, *Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1790-1817, f. 145v. Al utilizar su nombre de religiosa, desconocemos si existía parentesco con los progenitores.

⁵⁴⁵G. ALFANI, “La famille spirituelle des prêtres en Italie septentrionale avant et après le Concile de Trente: caractéristiques et transformations d’un instrument d’intégration sociale”, *Annales de démographie historique*, 1, 2004, pp. 139-140.

(12,8%), dado que en las anteriores se mantuvo en torno al 3-4%. Podemos aseverar que, salvo excepciones como San Paio de Muradelle (7,8%) situada en sur de la diócesis, aquellas parroquias que presentan un alto porcentaje de ahijados de un eclesiástico a inicios del siglo XVII fueron las más próximas a la capital diocesana. Esta proximidad no solo parece una garantía de una mayor disponibilidad de clérigos, sino que también de la difusión, al menos parcial, de la nueva normativa por cauces no oficiales.

Tabla 42. Evolución del padrinazgo de eclesiásticos

	Mdos. s. XVI	Tránsito s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tránsito s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Nº	5	74	182	286	261	183	68	10
%	1,63	7,15	9,57	10,15	9,23	6,05	2,23	0,38
Total	306	1035	1901	2819	2827	3026	3047	2616

En Italia, la reducción del número de padrinos en Trento había conllevado la disminución de reclamo de eclesiásticos para tal labor al reestructurarse las alianzas sociales⁵⁴⁶. Pero, además, los cambios fueron considerados por la población un ataque directo a sus usos y costumbres, por lo que la reducción del recurso a ellos fue una respuesta de oposición latente. En la diócesis de Lugo, aconteció lo contrario; aunque, como hemos dicho, no estamos en posición de aseverar que la elección de padrinos eclesiásticos no fuese mayor antes del Concilio, sí podemos afirmar que, tras él, el impacto de este sector en el padrinazgo aumentó. Considerando que en esta área, en la práctica, no se produjo una reducción drástica del número de padrinos permitidos, el papel que mantenía cada sector se mantendría en cifras semejantes o, de alterarse, no se debería apuntar a la normativa tridentina como principal factor.

Las tendencias de Lugo se asemejan más áreas francesas, donde los cambios en el padrinazgo derivaron en un incremento de la elección de clérigos para apadrinar⁵⁴⁷. El incremento de eclesiásticos como padrinos no se detuvo en el período inmediato al Concilio: a mediados del siglo XVII apadrinaron al 9,57% de los niños y media centuria después, al 10,15%. El cambio de siglo supuso su momento culmen tras la que comenzó una caída a diferente velocidad. A mediados del siglo XVIII, se mantenían en el 9,23% lo que representaba un descenso leve; sin embargo, a inicios del siglo XIX, su participación se rebajó todavía más (6,05%), agudizándose en lo que quedaba de siglo (2,23% en los años centrales y 0,38% en los finales).

Esta oscilación comparte algunas causalidades con los cambios en el recurso a la hidalguía y nobleza, puesto que los eclesiásticos formaban parte de la élite por su posición; sin embargo, los distintos grados de capacidad económica y cultural dieron lugar a unas causas específicas a este sector. A mayores, como hemos señalado antes, la distinta influencia que tenían los eclesiásticos sobre la población en cada parroquia, obliga a considerar factores endógenos que expliquen el recurso a ellos⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., p. 127; G. ALFANI, "La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)", cit., p. 106.

⁵⁴⁷ C. BERTEAU Y OTROS, "Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l'application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)", cit., pp. 301-302.

⁵⁴⁸ P. PAGEOT, "Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500", cit., pp. 54-57. Por ejemplo, los registros pretridentinos de esta zona suiza señalan un alto recurso a los eclesiásticos como padrinos (18%), que el autor achaca al insuficiente número de adultos.

Antes de analizar las causas de la oscilación, queremos estudiar su evolución en función de las características eclesiásticas de la parroquia. Dicho de otro modo, comprobar si la evolución temporal fue semejante en aquellas parroquias regidas por un regular o por un secular y, de igual forma, en las áreas urbanas. Por consiguiente, hemos clasificado las parroquias en ‘seculares’ que incluye a las parroquias que tenían un clérigo secular como cura propio; ‘regulares’ en las que había un monasterio o priorato que se encargaba de la cura de almas; y ‘urbanas’ aquellas parroquias con una tendencia urbana que, normalmente, estaban regidas por un eclesiástico secular, pero en su interior albergaba dependencias monásticas.

Pese a lo sencilla que parezca esta clasificación, presenta grandes dificultades que derivan de la presencia de clérigos regulares como rectores de la vida parroquial. Por ejemplo, San Cristovo de Lóuzara constaba como parroquia secular, pero distintos frailes ejercieron de curas propios de la parroquia como, por ejemplo, el *Padre predicador Fray Francisco Quiroga* en los años centrales del siglo XVIII. Este período coincide con la elaboración del Catastro de la Ensenada, en el que los vecinos apuntan como clérigo en la parroquia a don Benito Anselmo Fernández, registrado en los libros parroquiales como presbítero que administraba sacramentos con licencia de Quiroga⁵⁴⁹. En consecuencia, hemos incluido entre las parroquias de regulares aquellas en las que un fraile ejerció de forma habitual y reiterada de cura propio, como San Cristovo de Lóuzara, y hemos excluido aquellas en las que, a pesar de pertenecer jurisdiccionalmente a un monasterio y haber noticias de la existencia de uno en la parroquia, fueron regidas por un clérigo secular, como San Xoán da Cova, en la que antes de los Reyes Católicos había un monasterio femenino que fue incorporado a San Paio de Antealtares (Santiago de Compostela).

De forma parecida, el perfil que hemos incluido en ‘urbano’ presenta como dilema Santa Mariña de Chantada, villa pequeña que, a diferencia de las restantes urbanas y semiurbanas, carecía de un monasterio o convento en ella, por lo que hemos optado por clasificarla entre las seculares. Y, en el polo opuesto, San Vicente do Pino, que pese a formar parte de la villa de Monforte de Lemos, la hemos incluido las parroquias regulares pues su perfil demográfico y eclesiástico se asemeja más a estas que a las urbanas.

Tabla 43. Evolución del recurso a padrinos del clero por áreas

		Mdos. s. XVI	Tránsito s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tránsito s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Áreas urbanas	Nº	-	32	70	62	63	41	19	7
	Total	-	365	566	608	613	607	606	661
	%	-	8,77	12,37	10,20	10,28	6,75	3,14	1,06
Áreas seculares	Nº	2	38	106	190	173	120	32	3
	Total	104	362	1030	1700	1708	1789	1680	1292
	%	1,92	10,50	10,29	11,18	10,13	6,71	1,90	0,23
Áreas regulares	Nº	3	4	6	34	25	22	17	0
	Total	202	308	305	511	506	630	761	663
	%	1,49	1,30	1,97	6,65	4,94	3,49	2,23	0,00

Las cifras resultantes de esta clasificación muestran un comportamiento claramente diferenciado en aquellas parroquias cuyos rectores pertenecían a una orden regular. En estas, el máximo recurso a eclesiásticos alcanzó el 6,65% en el tránsito del siglo XVII al XVIII.

⁵⁴⁹ AGS, Catastro de la Ensenada, Respuestas Generales, leg. 178, San Cristovo de Lóuzara, cuestión 39º.

Más que la prohibición explícita de ejercer de padrinos a los eclesiásticos regulares, hay que apuntar a una menor disponibilidad numérica de estos; es decir, al no poder ser padrino el cura propio de la parroquia, se dependía de la existencia en ella de otros eclesiásticos menores como capellanes o patrimonistas. Citando el caso de San Vicente del Pino, a inicios del siglo XVIII, apadrinaron varios presbíteros residentes en la parroquia, el capellán mayor y el sacristán mayor del convento de clarisas que había en la villa, así como párrocos de distintos puntos de Galicia –desde la colindante Santa María da Régoa hasta Santa María de Orbán, en el obispado de Ourense–. Esto no significa que ningún fraile o monje ejerciese de padrino, sino que su impacto fue escaso y significativamente reducido respecto a los seculares. En la misma parroquia, apadrino en varias ocasiones Fray José Méndez, con licencia del prior. Es preciso recordar que existía la figura del religioso lego quien, perteneciendo a la orden monástica, estaba más centrado en tareas vinculadas con el mundo exterior y ajenas a la oración y el estudio; el caso de Fray José responde a esta situación pues el propio prior se encarga de anotar su condición de *religioso lego conventual residente en este monasterio*, así como de enfatizar que apadrina con licencia del abad⁵⁵⁰. Sin embargo, la participación de estos religiosos no fue habitual, estando prácticamente ausentes en los monasterios enclavados en áreas rurales.

En oposición a ello, las áreas urbanas presentan cifras muy semejantes a las áreas seculares, dado que, como acabamos de ver, era el número de clérigos seculares disponibles lo que marcaba la diferencia. En ambas, el volumen de clérigos que ejercieron de padrinos presenta una evolución sostenida que oscila en torno al 10,2% que, a inicios del siglo XIX, se redujo al 6,7%. La diferencia radica en el período de máximo recurso al clero que se anticipó media centuria en las áreas urbanas –mediados del siglo XVII– respecto a las áreas rurales –tránsito del siglo XVII al XVIII–. Aspecto en el que coinciden las parroquias regidas por eclesiásticos regulares y las seculares rurales. Esto obliga a aseverar que, a mediados del siglo XVII, tuvo lugar en las áreas urbanas un auge de este sector que traspasó al mundo rural con posterioridad, produciéndose de forma general el culmen de recurso a estos en dicho período⁵⁵¹.

La pérdida de importancia de este sector fue generalizado a inicios del siglo XIX, sin embargo, el impacto de dicho descenso fue menor en las áreas urbanas donde se redujo a la mitad; mientras que en las seculares se redujo al 1,90%, representando menos de un tercio que a inicios de siglo, y más reducción aún sufrió en la segunda mitad del siglo, llegando al 0,23%. En las áreas regulares, se partía de un nivel más bajo por lo que el impacto no fue tan drástico en la primera mitad del siglo XIX, sino que la decadencia de este sector como padrinos se postergó a finales de dicho siglo.

El gráfico siguiente ilustra cómo, independientemente del volumen de partida de cada parroquia, a partir de mediados del siglo XVIII se redujo el recurso a los eclesiásticos como padrinos. Como hemos dicho, la caída en las parroquias regulares no fue tan drástica porque partía de niveles más bajos; pero, además, las desamortizaciones liberales que afectaron a las órdenes regulares tuvieron un efecto insospechado. En varias de estas parroquias, la exclaustración de los monasterios supuso un cambio de eclesiásticos regulares por seculares en su administración provocando un leve aumento del recurso al clero como padrinos en la primera mitad del siglo XIX: quizás por la novedad, quizás porque después de varios siglos el eclesiástico principal de la parroquia podía ejercer de padrino. En San Salvador de Asma, se

⁵⁵⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 6v.

⁵⁵¹ O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 207. En el área de Santiago de Compostela, la pérdida de importancia de los eclesiásticos como padrinos comienza a percibirse en el siglo XVII.

incrementa un 2%, misma proporción hallada en Santa María de San Lourenzo de Penamaior que en este período pasa del 3% al 5%. La novedad, sin embargo, no pudo aplacar los efectos de la falta de costumbre extendida del padrinazgo de eclesiásticos y de los restantes factores exógenos que habían provocado el descenso del clero como padrino por lo que, a finales del siglo, ningún niño de estas parroquias era apadrinado por clérigos.

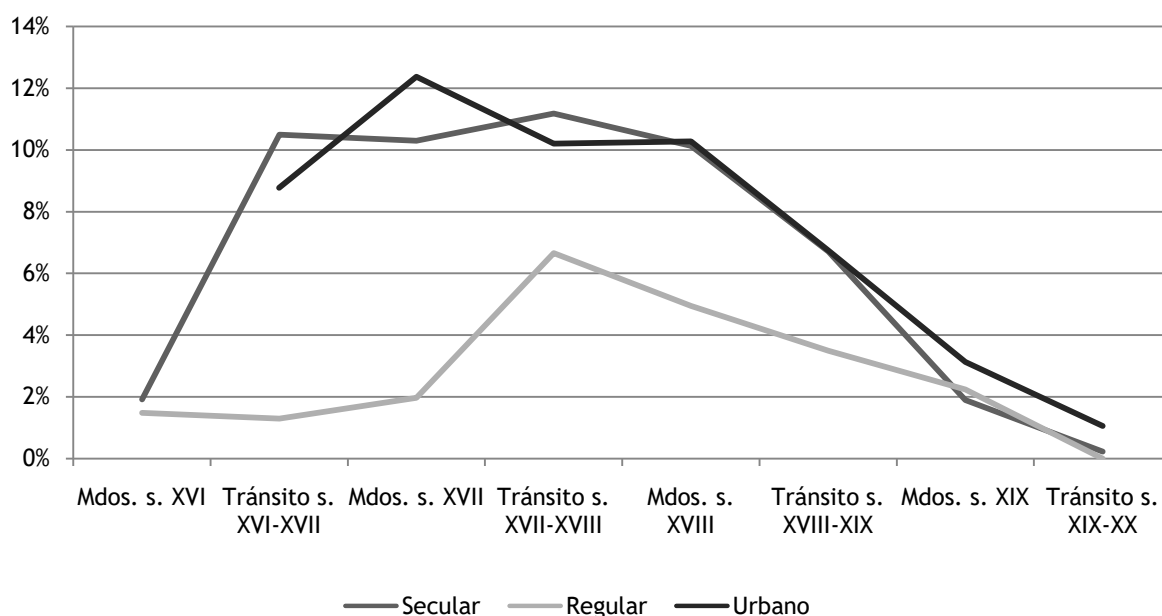


Gráfico 10. Evolución del recurso a padrinos del clero por áreas

Obviamente, además de la condición de los eclesiásticos presentes en la parroquia, la composición social de cada una de ellas también incidió en la configuración del papel que el clero ejerció en el padrinazgo. En parroquias como San Pedro de Lugo que aglutinaba buena parte de la ciudad, el alto número de residentes provocó que el clero no fuese la mejor opción-escogido para el 7% de los bautizados-, sino que se optó primordialmente por hidalgos o vecinos. Por el contrario, en la cercana Santa Baia de Bolaño, el bajo número de población incidió en la idea de este grupo como padrinos deseables por lo que fueron más solicitados (13%).

La cuestión es, por tanto, dilucidar cuáles fueron las razones para que este sector tuviera un peso tan divergente en el rol de padrinos a lo largo del Antiguo Régimen. Si comparamos este grupo con otros como los hidalgos o la familia, se puede comprobar cómo presentan un comportamiento más fluctuante y cambiante.

Para comprender la evolución del padrinazgo eclesiástico se debe partir de las características propias del dicho sector en la diócesis de Lugo. Como primera cuestión hay que citar que el clero lucense adolecía de una mala formación por la inexistencia de centros de formación adecuados y el consecuente acceso a la condición de clérigo sin cumplir los requisitos mínimos⁵⁵². Aunque los conocimientos doctrinales no fuesen muy complejos, no estaba garantizado que los hubiesen adquirido y así lo defendían muchos obispos de la

⁵⁵² O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., pp. 114-115. En 1594, el obispo don Lorenzo Asensio de Otaduy y Avendaño puso las bases para un seminario en Lugo que llegó a acoger estudiantes. C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)", cit., p. 168. Pero, en la práctica, era simplemente un centro de gramática.

península, mientras otros reafirmaban que aquellos que no cumplían los requisitos mínimos no eran ordenados⁵⁵³.

En la diócesis de Lugo poco se hizo por mejorar la calidad de la formación durante el siglo XVI, pero, aún menos en el siglo XVII que se caracterizó por la sucesión de obispos cuyo tiempo en el cargo fue breve⁵⁵⁴. Además de impedir tomar medidas a largo plazo, este encadenamiento de obispos breves implicó un largo período en el que las visitas pastorales realizadas fueron escasas o superficiales⁵⁵⁵. Por consiguiente, si la formación del clero lucense era de por sí limitada, se le añadía el problema de la falta de supervisión y corrección que derivó en el mantenimiento de prácticas poco morales para un clérigo que se asemejaban más a sus vecinos labradores y poco al ideal eclesiástico⁵⁵⁶. A ello hay que añadir los exigüos ingresos tanto del clero parroquial como del expectante que los obligaban a buscar otras fuentes de ingresos económicos al margen de las rentas eclesiásticas. Ante este panorama, no resulta sorprendente que en las áreas rurales más alejadas de la capital diocesana y, por tanto, menos visitadas y controladas, perdurasen ciertas costumbres y estrategias sociales alejadas de la ortodoxia católica⁵⁵⁷. La Iglesia postridentina pretendía reorientar la religiosidad y devoción hacia un modelo específico usando, para ello, al clero como principales agentes⁵⁵⁸; sin embargo, este objetivo fue implantado más tarde en Lugo porque antes tuvieron que erradicar el mantenimiento entre el propio clero de las prácticas y comportamientos culturales que se pretendían eliminar.

Esto, a su vez, se veía agravado y prolongado por la procedencia social del clero lucense que se nutría de buena parte de los segundones de casas hidalgas que veían en la carrera eclesiástica otra vía de ennoblecer el linaje. Aquellos de familias más pudientes y de mayores contactos accedían a puestos de mayor relevancia en la jerarquía eclesiástica que velaban más por los intereses familiares que por los de la Iglesia⁵⁵⁹. Párrocos, patrimonistas o capellanes eran naturales de familias de menos posibles y, por consiguiente, eran los que tenían un contacto directo y más cotidiano con los feligreses. En consecuencia, los párrocos procedían de familias cuyas prácticas y creencias culturales estaban en consonancia con las de sus feligreses al pertenecer a familias que, en la práctica, apenas se diferenciaban de sus vecinos.

Las consecuencias en el padrínzgo de todo ello fue que los eclesiásticos eran tomados, prácticamente, como un vecino más puesto que estaban inmersos y participaban de sus redes de sociabilidad. Así pues, eran escogidos bajo pautas semejantes al resto de la comunidad como la no repetición de la misma persona. Antes del siglo XVIII, desconocemos una parte significativa de la vecindad de estos eclesiásticos (34%), pero para inicios de dicho siglo el desconocimiento decae al 5,94% y podemos aseverar que el 64,69% de los padrinos residían en la misma parroquia. Es decir, pertenecer a la misma parroquia era uno de los factores determinantes de la elección de este contingente, factor que compartían con el resto de la población. Al encumbramiento del factor residencial contribuyó el Concilio de Trento al

⁵⁵³ M. BARRIO GOZALO, "El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII: El Informe de Macanaz y la respuesta de los obispos", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 22, 2002, pp. 55-58.

⁵⁵⁴ O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., p. 116.

⁵⁵⁵ J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*, cit., pp. 468-489; I. DUBERT GARCÍA, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, cit., p. 78. Incluso las visitas del Santo Oficio fueron escasas en Lugo y ceñidas a núcleos de mayor población.

⁵⁵⁶ I. DUBERT GARCÍA, "Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)", cit., p. 385.

⁵⁵⁷ I. DUBERT GARCÍA, *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, cit., p. 78.

⁵⁵⁸ J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, p. 475.

⁵⁵⁹ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)", cit., p. 162. Así se confirma para el cabildo y la colegiata lucense.

reforzar el concepto de parroquia como espacio de encuadramiento religioso y social; esto tuvo su impacto incluso en el área lucense cuya estructura parroquial gozaba de gran antigüedad⁵⁶⁰. Así, desde el siglo XVI, la parroquia incrementó su relevancia como espacio religioso, pero también social y laboral⁵⁶¹. Es lógico, por tanto, considerar que el protagonismo del párroco –y, por extensión, el resto de eclesiásticos– creció paralelamente al valor de la parroquia, dado que era el supervisor de todos los aspectos que en ella se desarrollaban. Obviamente, la comunidad no desconocía que, pese a detentar el mismo universo cultural que ellos, los eclesiásticos tenían acceso a importantes rentas, así como comunicación directa con Dios. En consecuencia, eran elegidos bajo los mismos parámetros y objetivos que aquellos vecinos de las élites o acomodados.

Esto, además, se potenció por el derecho de presentación de las parroquias. La potestad para colocar o, por lo menos, proponer a una persona para que fuese el párroco de una feligresía estaba en manos de laicos en el 60,5% de las parroquias lucenses⁵⁶². Un porcentaje alto cuya repercusión iba más allá de que dos tercios de los párrocos accediesen a dichos beneficios sin cumplir los requisitos mínimos, puesto que significaba que la nobleza o hidalguía tenían ascendencia sobre el 60,5% de los párrocos. Esto, provocaba una situación de potencial sumisión del párroco a estos; así como una consideración de estos clérigos como una extensión de sus patronos⁵⁶³. Atendiendo a que el clero se compuso, principalmente, de segundones de dichas familias que eran colocados en los beneficios que ostentaban, no resulta incoherente que la población los llegase a percibir como un solo ente. Por consiguiente, el patronato laico pudo afectar a la caída del recurso a padrinos clérigos en el siglo XIX de dos formas: una, más evidente, en la que el clero perdió “adeptos” al igual que las élites, dado que se les consideraba parte de ella y una prolongación de dichas familias; la segunda deriva la continuada fragmentación del derecho de presentación⁵⁶⁴. El derecho de patronato laico podía ser familiar o hereditario, este suponía la fragmentación continua del patronato y fue la predominante en Galicia⁵⁶⁵. Es lógico considerar que, cuánto más avanzado la Edad Moderna, mayor división de este derecho y, posiblemente, menor relación entre el hidalgo que había colocado al párroco y los feligreses. Es decir, al estar fragmentado o ser ejercido de forma alterna, la colocación de un párroco tenía más posibilidades de recaer en un descendiente del patrón original cuya vida se desarrollaba completamente ajena a la parroquia⁵⁶⁶.

El derecho de presentación y la visión de los párrocos que ascendieron con el respaldo de determinadas familias explican la diferencia entre las parroquias regidas por un regular y por un secular. Es decir, en las parroquias cuyo señorío y derecho de presentación estaba en manos de un monasterio, el eclesiástico que ejercía la cura de almas no era percibido como

⁵⁶⁰ J.-R. BERTRAND; R. C. LOIS GONZÁLEZ, “Espacio, territorio e relixión”, cit., pp. 540-541. La Iglesia aprovechó los cuadros administrativos romanos de tal forma que las parroquias se erigieron como la única estructura estable en Galicia desde la Alta Edad Media.

⁵⁶¹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ Y OTROS, “La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX”, cit., pp. 98-99.

⁵⁶² I. DUBERT GARCÍA, “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, cit., p. 382.

⁵⁶³ A. PRESEDO GARAZO, “La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII”, cit., p. 414.

⁵⁶⁴ AMTOR, *Relación dos curatos e capelas da familia*. Valga como ejemplo el derecho de patronato de los señores de Tor de los beneficios incluidos en el coto en los que, en la primera mita del siglo XVIII, solo poseían “las dos octavas partes”.

⁵⁶⁵ M. BARRIO GOZALO, *El sistema benefical de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2010, pp. 21-22. Misma fragmentación que se observa en Asturias y noroeste de la provincia de León.

⁵⁶⁶ M. J. BAZ VICENTE, “Los dominios y prebendas eclesiásticas de la alta nobleza en Galicia: la historia de una integración frustrada”, *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 45, 110, 1998, pp. 108-118. Véase el apéndice sobre los patronatos de la casa de Lemos, Monterrei y Andrade que incluye; las parroquias eran de patronato insolidum, de presentación alterna o fraccionada.

parte de la élite puesto que no contaba con el respaldo de esta para acceder a dicho puesto. Más aún, les presuponemos a estos monjes y frailes una mayor humildad en el vestir y el decoro habida cuenta de su voto de pobreza y sometimiento a una férrea disciplina que diluía toda imagen de riqueza en estos⁵⁶⁷. No queremos afirmar que clérigos regulares no fueron escogidos como padrinos por su “pobreza visual”, sino que esta contribuyó a no percibirlos como parte de la hidalguía y la nobleza. La disciplina de estos eclesiásticos que tenían prohibido apadrinar fue el principal motivo para que no ejerciesen como tal, lo que no obsta para que no fuesen solicitados por los progenitores. Es más, la mejora en la consideración del sector del clero como ministros de Dios vino de mano de los regulares, ya que los seculares no mostraban, en general, una vida ejemplar y piadosa. En cambio, las órdenes regulares conseguían congeniar mejor con la población, especialmente, las mendicantes que, además, no tenían el estigma de cobradores de rentas. Las distintas misiones que se realizaron en el interior lucense en el siglo XVII contribuyeron a incrementar la confianza depositada en clero parroquial, así como la concienciación de la necesidad de dar una buena educación cristiana a los hijos. La pormenorizada planificación que estos misioneros hacían antes de la entrada en cada ciudad o lugar provocaba un fuerte impacto en la población a través del uso del lenguaje, de los espacios y de los objetos de los que se acompañaban⁵⁶⁸.

Estos frailes no tenían permitido apadrinar, pero sí podían bautizar con licencia del párroco del lugar⁵⁶⁹. Esto nos hace sospechar que, en la práctica, sí fueron solicitados por algunos progenitores para ejercer de padrinos, pero que estos hubieron de rechazarlo y reorientar dicha petición a la otra labor del bautismo. Además de su mejor formación doctrinal, su constante movilidad geográfica los imposibilitaba para ser el referente pretendido para el ahijado según el ideal tridentino. Al situarse del lado bautizante de la pila, se redirigía el objetivo hacia el clero parroquial y expectante que sí tenían una residencia fija en la parroquia y se presuponía estar relativamente mejor formados tras el paso de estas misiones, pese a sus lagunas e incomprensión de ciertas cuestiones religiosas.

En la posterior pérdida de protagonismo que sufrió el clero en el padrinazgo desde el siglo XVIII confluyeron varios factores que le hicieron perder atractivo como grupo para establecer lazos sociales. Ya hemos citado la fragmentación del derecho de presentación como uno de estos factores, pero consideramos que uno de los más determinantes fue la labor de mejora de la calidad de los eclesiásticos que se desarrolló desde la jerarquía episcopal lucense. Esta ofensiva contra las prácticas y conductas que no debía mostrar el clero se ha dividido en tres fases, desarrollándose la tercera a partir de 1750, en la que se intensificó dicha ofensiva⁵⁷⁰. Dado que el universo cultural y las prácticas sociales del clero se estaban

⁵⁶⁷ No queremos afirmar que las órdenes religiosas en Lugo no tuvieran una alta capacidad económica e influencia social, sino que pretendemos poner el énfasis en que era el monasterio como un ente y no un individuo que perteneciese a él.

⁵⁶⁸ J. BURRIEZA SÁNCHEZ, “Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII”, *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, 18, 1998, pp. 82-85; C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Las misiones populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (ss. XVI-XVII)”, cit., pp. 153-158.

⁵⁶⁹ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I, Tít. I y VII. Las constituciones dejan claro que el ministro del bautismo es el párroco propio. Los eclesiásticos forasteros necesitaban licencia, especialmente, los procedentes de fuera de la diócesis de Lugo que debían contar con el permiso del episcopado lucense.

⁵⁷⁰ I. DUBERT GARCÍA, “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, cit., pp. 380-381; C. FERNÁNDEZ CORTIZO; I. DUBERT GARCÍA, “Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen”, cit., p. 241. La primera fase, publicación de los preceptos morales, abarca desde finales del siglo XVI a 1718; la segunda (1718-1750) es el punto de inicio de las actuaciones para controlar e imponer los nuevos criterios; y, por último, la tercera fase (1750-1815) se produce la intensificación de dichas medidas. Esta periodización es diferente al resto de Galicia donde se implantó con anterioridad.

separando de las desarrolladas por la población, dejaban de ser percibidos como un vecino más. Paralelamente, se estaba produciendo una polarización social que situaba a los eclesiásticos como un grupo distinto al campesinado, aunque siguiesen siendo igual de pobres, pero con el que ya no compartían creencias, espacios de sociabilidad como iguales ni tareas agrícolas; por consiguiente, la población dejó de ver en ellos los beneficios de optar por un eclesiástico bajo los parámetros de optar un vecino, pasando su elección a seguir los parámetros de la elección de padrinos de las élites. A esto hay que añadir el crecimiento demográfico que vivió la diócesis lucense desde mediados del siglo XVIII⁵⁷¹. Al aumentar el número de vecinos en las parroquias y el tamaño de las familias, el abanico de opciones aumentaba en detrimento de los eclesiásticos.

No podemos dejar de apuntar al Concordato de 1753 como factor que pudo marcar el descenso del recurso a los eclesiásticos⁵⁷². Las medidas impuestas en él suponían el reforzamiento de la posición del párroco frente al resto de agentes de poder en la feligresía como familias u otros eclesiásticos de la parroquia –capellanes y patrimonistas–. Coincidiendo con un período general de recrudecimiento de la conflictividad judicial, el número de pleitos y expedientes que llegaron a la Real Audiencia de Galicia enfrentando a un párroco con vecinos aumentó considerablemente desde ese período⁵⁷³. También en ese período se produce un incremento de los expedientes judiciales abiertos a los párrocos, afectando al 20-24%⁵⁷⁴. Su condición de rectores de la vida parroquial los colocaba, de por sí, en una posición de potencial conflictividad; lo cual no obsta para que, desde mediados del siglo XVIII, se produjese una mayor beligerancia contra ellos que tuvo como consecuencia que la población acabase prescindiendo de ellos para crear sus redes sociales. Podríamos apuntar a que, posiblemente, una parte de los feligreses no quisieran evitar a los clérigos como padrinos, pero que acabasen optando por otras opciones menos controvertidas para evitar ser apartado dentro de la comunidad, puesto que los enfrentamientos del colectivo de vecinos contra su párroco aumentaron.

Otro factor de peso fue el incremento de ordenados que se produjo en la diócesis desde inicios del siglo XVIII hasta su estabilización en la década de 1780⁵⁷⁵. El aumento del volumen de clérigos tuvo dos consecuencias negativas y sutiles en la población. En la mentalidad colectiva, la multiplicación de este grupo se identificaba con un incremento de las cargas, causando un efecto rechazo; asimilación que tenía base real, pues aumentaron los pleitos sobre congruas, que iban en perjuicio de la población. Esto se agravaba por el auge de la desmembración parroquial y el aumento de ermitas y capellanías fundadas sobre tierras trabajadas por colonos⁵⁷⁶. Las crisis del siglo XVIII recrudecerían la situación de la población, dando una razón más para que considerasen a los clérigos ajenos a su grupo social y culpables

⁵⁷¹ H. SOBRADO CORREA, “Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfica en las tierras lucenses, 1750-1860”, cit., pp. 8-9.

⁵⁷² P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ Y OTROS, “La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX”, cit., pp. 103-104.

⁵⁷³ *Ibid.*, pp. 118-119.

⁵⁷⁴ I. DUBERT GARCÍA, “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, en Marco Virgilio García Quintela (ed.) *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones, 1996, p. 381., fecha de consulta 17 diciembre 2016, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=813475> Los expedientes abiertos al clero expectante también se duplican (9-10%).

⁵⁷⁵ O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, cit., p. 129.

⁵⁷⁶ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., p. 95. En las últimas décadas del siglo XVIII se produce la mayor creación de parroquias y anejos nuevos.

de sus males⁵⁷⁷. Esta oposición latente no alcanzaba a ser contrarrestada por la capacidad de influencia social de los clérigos pues, ante su incremento, la capacidad e influencia de la gozaban a nivel social y económico se reducía notablemente respecto al siglo anterior. Además, muchos no consiguieron acceder a un beneficio o capellanía, estando condenados a malvivir económicamente.

La situación política tampoco contribuyó a, cuanto menos, mantener los niveles de recurso a clérigos dado que la imagen de la Iglesia se iba degradando progresivamente. La posición a favor de los franceses por parte de numerosos clérigos durante la ocupación napoleónica no contribuyó, desde luego, a mejorar su percepción social. Las manifestas políticas anticlericales que se desarrollaron en distintos periodos del siglo XIX cuajaron en la población, en tanto no suponían un ataque a la religión y devoción, sino más bien hacia la estructura y jerarquía de la Iglesia. En palabras de González Lopo, se produce en el siglo XIX las primeras evidencias del *derrumbe de un modelo religioso vigente durante siglos* siendo la exclusión del clero como padrinos una confirmación más⁵⁷⁸. En efecto, el siglo XIX acentuó la crisis de la capacidad social de la Iglesia que derivó en una menor elección de padrinos pertenecientes a ella, acentuada por el incremento del padrinazgo familiar. Dejan de ser piezas clave en el mapa de las redes sociales del mundo rural que tienen una vertiente privada centrada en la familia y amistades próximas y otra comunitaria en la que se engloba a aquellos con los que se compartían prácticas laborales y momentos festivos; pero los eclesiásticos ya no encajan en ninguna de ellas, pues acostumbraban a ser alóctonos de la parroquia y, en lugar de participar en las celebraciones, era un agente coercitivo de ellas. La religión seguía impregnando la vida cotidiana y, en consecuencia, el párroco se mantenía como rector de ella; sin embargo, lo hace desde un plano más distante y menos afectivo, concepción opuesta a lo que debería ser la participación de un padrino en la vida de su ahijado.

Las elecciones de clérigos quedaron reducidas, por tanto, al marco familiar. En el siglo XVII, el 93,41% de los clérigos que ejercían de padrinos no tenía relación alguna, ni sanguínea ni homonimia, con el bautizado; un siglo después, esta cifra se mantenía en el 82,38% demostrando que la elección de un eclesiástico no respondía a los parámetros de la elección de un familiar. A lo largo del siglo XIX, la cifra de clérigos apadrinadores que no mantienen un vínculo con su ahijado decae progresivamente desde el 75,96% a principios de siglo hasta el 60% a finales. Si bien no deja de ser una cifra importante, es la comparativa con los siglos anteriores lo que muestra la tendencia a escogerlos dentro del círculo familiar.

En definitiva, aunque hubo factores endógenos que contribuyeron a determinar el peso de los eclesiásticos en cada parroquia, se puede confirmar que la falta de atención por parte de los obispos junto con la procedencia social del clero y la situación política general configuró una evolución clara de este grupo en el padrinazgo.

Por lo que se refiere a los parámetros bajo los que participaron en el padrinazgo los eclesiásticos, debemos analizar varias cuestiones como vecindad, modelos o cargos que desempeñaban. Respecto a los modelos de padrinazgo, se puede afirmar que los eclesiásticos respetaron la normativa tridentina pues, salvando tres casos (0,28%) en los que apadrinaron bajo un modelo prohibido, participaron bajo el modelo de pareja (77,27%) e individual (22,45%) ejercieron en solitario. Estos porcentajes encajan en las tasas generales de la diócesis que, recordemos, el 80% de los niños se bautizaba bajo el modelo de pareja y el 19% individualmente.

⁵⁷⁷ A. PRESEDO GARAZO, "La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII", cit., p. 412. Además de las crisis económicas, en el siglo XVIII tiene lugar un fuerte proceso de polarización social en Galicia.

⁵⁷⁸ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., pp. 198-200.

Pero la adecuación a las cifras generales no debe obstaculizar el reconocimiento del papel que los eclesiásticos desempeñaron en el padrinazgo individual, sobre todo, en la primera fase de empleo de dicho modelo. A inicios del siglo XVIII, el 8,19% de los niños eran apadrinados individualmente, pero, entre los ahijados de eclesiásticos ascendían al 19,30%; más aún, el 24,23% de los padrinos individuales era un clérigo. Hasta avanzado el siglo XIX, el volumen de niños apadrinados de forma individual por un eclesiástico superaba el porcentaje general, aunque su proporción sobre los padrinos individuales decayó al 10-15%.

Tabla 44. Evolución de los modelos de padrinazgo en los que participó un clérigo (s. XVII-XIX)

		Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Mod. Pareja	Nº	72	181	228	173	115	44	8
	%	98,63	99,45	80,00	66,03	62,84	64,71	80,00
Mod. Individual	Nº		1	55	89	68	24	2
	%		0,55	19,30	33,97	37,16	35,29	20,00
Mod. Múltiples	Nº	1	-	2	-	-	-	-
	%	1,37	-	0,70	-	-	-	-
Total		73	182	286	261	183	68	10

El fenómeno de polarización social que desencadenó la consideración de los clérigos como un grupo separado de la población tiene su reflejo en las madrinas que apadrinaron con ellos. Si en el siglo XVI y XVII predominaban con un amplio margen las madrinas que no eran de la hidalguía, a lo largo del siglo XVIII se produjo un cierto equilibrio: las madrinas de la élite fueron el 66,30% a mediados del siglo XVIII y el 54,91% un siglo después. En el siglo XIX, como efecto de la pérdida de protagonismo de la hidalguía y de los eclesiásticos, se volvió a disparar la proporción de madrinas que acompañaban a un clérigo que no pertenecían a las élites –79,55% a mediados del siglo XIX–. Aún así, no podemos dejar de destacar la importancia que los eclesiásticos tuvieron en el acompañamiento de las mujeres de las élites al apadrinar, ya que estas se rodearon para tal labor de sus familiares o de eclesiásticos: el 13,6% de las que apadrinaron en pareja lo hicieron junto a un eclesiástico frente a 4,4% del resto de mujeres.

Respecto a los progenitores que optaban por ellos, predominaron las parejas en que ambos carecían de tratamiento de don (74,25%), lo cual no resulta extraño dado que conformaban la mayor parte de la población. A estos se podría añadir el 8,05% de parejas mixtas.

Tabla 45. Condición social de los progenitores que escogieron un clérigo

Composición pareja	Nº	%
Ambos sin tratamiento	793	74,25
Ambos con tratamiento	179	16,76
Pareja mixta	86	8,05
Expósitos e hijos naturales	10	0,94

Un reducido 0,94% fueron niños en situaciones de desprotección o marginales lo que nos lleva, irremediablemente, a aseverar que los eclesiásticos se apartaron de estos casos que revelaban una transgresión moral⁵⁷⁹. Posiblemente, no se apartasen tanto por el pecado cometido sino que, más bien y atendiendo a los expedientes que les fueron abiertos, nos atrevemos a decir que su nula implicación con estas criaturas estuvo relacionado con un intento de evitar que fuesen vinculados como padres de dichos niños⁵⁸⁰. Al mismo tiempo, debemos considerar que no todos los expósitos e ilegítimos tuvieron la oportunidad de escoger a un eclesiástico. Aquellos que primaron la ocultación y la urgencia por bautizar utilizarían como padrinos a los presentes o a los que habían llevado al niño, por tratar de convocar al menor número de personas posibles⁵⁸¹. Si solo un eclesiástico estaba presente, no podía ejercer de padrino puesto que era el único que podía desempeñar la labor de bautizar.

Con todo, el sector que debemos destacar es la hidalguía ya que fue la que optó por eclesiásticos de forma más habitual: el 16,76% de los ahijados del clero eran hijos de la hidalguía, pero estas parejas representan el 5,88% de las registradas y sus hijos el 6,18%. Por consiguiente, debemos aseverar sin duda alguna que los clérigos se convirtieron en una fuente considerable de padrinos para las élites que encontraban en ellos un triple beneficio. En primer lugar, escoger a padrinos de una categoría semejante, pues los miembros de la Iglesia acostumbraron a ser segundones de las familias hidalgas⁵⁸². Importante, sobre todo, en aquellas parroquias en las que el número de familias hidalgas era reducido, pues era preferible optar por un segundón eclesiástico que por un vecino de estratos sociales más bajos. El segundo beneficio estaba en relación con el futuro del bautizado: al configurarse la carrera eclesiástica como el destino más probable de los segundogénitos, contar con un padrino que perteneciese a dicho sector conllevaría mayores facilidades y mejor trato. El tercer beneficio era más de complementariedad. Como vimos, una parte importante de los eclesiásticos apadrinaron junto a una mujer de la élite y es que los clérigos se constituyeron como un método de evitar habladurías generadas por la confianza derivada del compadreo⁵⁸³.

Ciertos investigadores han apuntado a la posibilidad de que se optase por eclesiásticos como padrinos como una forma de congraciarse con Dios y evitar la muerte de los bautizados, sobre todo si había fallecido un hijo previo. No dudamos de que la protección divina se contaba entre los considerados beneficios de ser ahijado de un eclesiástico, pero no podemos constatar como habitual y extendida dicha práctica en Lugo. Sin embargo, no podemos desechar la posibilidad de que se recurriera a ellos tras un aborto o tras mucho tiempo intentando tener descendencia⁵⁸⁴. Los extractos de vida de don Gregorio Tovar, que nos muestra Margarita Torremocha, evidencian las reflexiones que este hizo sobre la elección de

⁵⁷⁹ A. IRIGOYEN LÓPEZ, "Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia", cit., pp. 84-86. En el sur peninsular, los eclesiásticos presentan una mayor implicación en el bautismo de expósitos.

⁵⁸⁰ I. DUBERT GARCÍA, "Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen", cit., p. 139. En la primera mitad del siglo XVIII, el 42,3% de los implicados en cuestiones relativas a pagos de alimentos, crianzas, dotes, palabras de matrimonio, etc. eran clérigos.

⁵⁸¹ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 203. Certifica la realización de bautismos nocturnos para ilegítimos en Santiago de Compostela.

⁵⁸² A. PRESEDO GARAZO, "Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII", cit., p. 134. El 60% de los segundones de la hidalguía gallega hizo carrera en la Iglesia.

⁵⁸³ G. ALFANI, "Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle", cit., pp. 36-37. La intimidación creada por las relaciones de compadreo se consideraban que podían poner en riesgo la virtud de las mujeres.

⁵⁸⁴ V. GOURDON; N. SAGE-PRANCHÈRE, "Enregistrer et gérer mort-nés et fausses couches en France (Époque moderne-XIXe siècle)", en Gaëlle Clavandier, Philippe Charrier, Vincent Gourdon, Nathalie Sage-Pranchère, Catherine Rollet (eds.) *Morts avant de naître, la mort périnatale*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2018, pp. 45-46. No hay fuentes que nos permitan contrastar el padrinazgo eclesiástico con los abortos o los partos de niños fallecidos.

padrinos⁵⁸⁵. En consecuencia, que optase por eclesiásticos para aquellos nacidos tras la muerte de un hermano o tras un aborto no puede menos que asimilarse a la búsqueda de protección de los recién nacidos.

Fuera de la hidalguía, la estrategia de los padres se focalizó en una elección que reportase beneficios más directos. Se observa que aquellos que optan en más de una ocasión por un eclesiástico, reforzaban la relación con uno específico al que escogían para apadrinar a varios hijos, en oposición a la hidalguía que, normalmente, escogía eclesiásticos distintos, diversificando el alcance de sus redes sociales. En ese sentido, debemos afirmar que la gran totalidad de los eclesiásticos fueron escogidos por su condición de eclesiástico más que por las redes sociales que tenían como individuo. Es decir, al comparar la evolución del volumen de eclesiásticos respecto del total de padrinos con la evolución de los niños que fueron apadrinados por ellos se observa una casi total coincidencia del arco de ambas curvas, evidenciando que apenas se concentró la elección en un solo eclesiástico. Esta falta de concentración pone el foco en la elección debida a su calidad de eclesiástico y no en que fuese un eclesiástico de una parroquia, cargo o familia concreta.

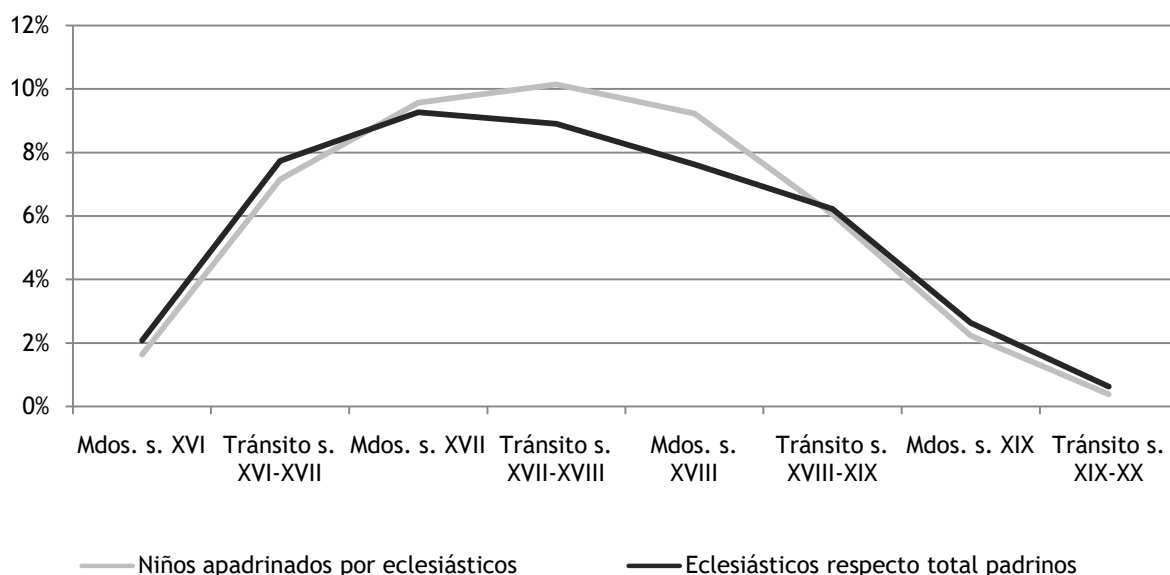


Gráfico 11. Evolución del padrinazgo de eclesiásticos y de su representatividad.

Únicamente, podemos citar el período que mediaba entre los años centrales del siglo XVII y los finales del siglo XVIII como momento en que la elección de padrinos se concentra en determinadas personas, lo que explica que el arco de niños apadrinados supere el de padrinos eclesiásticos. Si tomamos como referencia la media de ahijados, en dicho período, la media de ahijados de los eclesiásticos ascendió de 1,37% a inicios del siglo XVII a 1,65 a mediados de dicho siglo, ascenso que continuó hasta mediados del siglo XVIII cuando se situó en 1,86. En el siglo XIX, la media descendió por debajo de 1,5 –1,31 a mediados de siglo y 1,00 a finales—.

Hemos afirmado que, para la hidalguía, el padrinazgo de un eclesiástico suponía un beneficio para el futuro desarrollo de una carrera eclesiástica por parte del bautizado. Empero, no fue el objetivo para todos los ahijados de eclesiásticos, puesto que la proporción de cada

⁵⁸⁵ M. TORREMOCHA HERNÁNDEZ, “Familia y paternidad en la «historia de vida» de un letrado (s. XVI-XVII)”, cit., pp. 137-139. Tovar optó por eclesiásticos para la primera hija tras la pérdida de la criatura del primer embarazo y para el tercer hijo, nacido tras la muerte de su hermano –el segundo hijo—.

sexo fue bastante equilibrada: en total, el 54,30% eran niños y el 45,70% niñas. La diferencia es notable, pero no tan significativa como cabría esperar si el único objetivo fuese la carrera eclesiástica. Con esto no queremos decir que este no fuese un objetivo perseguido por quienes escogían a un eclesiástico por compadre, sino que no era el único motivo. De hecho, el repunte de ordenados del siglo XVIII y el posterior estancamiento fue paralelo a un incremento del volumen de varones –56,69% a mediados del siglo XVIII– que fue seguido de un descenso importante –51,37% a inicios del siglo XIX– que se agudizó a mediados del siglo XIX, cuando las niñas representaron el 54,41% de los ahijados del clero.

Se ha argumentado la elección del clero como padrinos por parte de los progenitores que emigraban ya que constituían una referencia clara para ellos amén de facilitar su integración en la comunidad⁵⁸⁶. En la diócesis lucense no se constata esa causa de elección, en tanto fue un espacio de salida más que de entrada. Con todo, los centros urbanos sí constituyeron un cierto foco de atracción de foráneos, pero, por citar la ciudad de Lugo, el momento de mayor llegada de foráneos a ella coincidió con la caída -tanto en proporción como en números absolutos- de la elección de eclesiásticos.

Aunque dudamos que fuese la tónica general, existe la posibilidad de que el clérigo ejerciese porque los progenitores no hubiesen elegido un padrino o este no cumplía los requisitos a entender del párroco⁵⁸⁷. La elección recaería en un eclesiástico, bien por considerarlos los mejores garantes de una buena educación cristiana, bien por ser el recurso más fácil y accesible al momento. La inexistencia de demandas por la negativa a aceptar un padrino no es indicio de la ausencia de este tipo de conflictos, puesto que la urgencia de bautizar hacía inútil toda reclamación: para el momento que se extendiese un despacho sobre el tema, la criatura ya estaría bautizada.

La última cuestión a la que queremos referirnos es el cargo de los eclesiásticos. A pesar de lo escueto y breve de los registros bautismales lucenses. Presentan el inconveniente de ser escuetos y breves, la condición de eclesiástico del padrino era registrada sistemáticamente, aunque fuese con un sucinto *presbítero* o *clérigo*. A la hora de establecer una clasificación con base en los cargos desempeñados, se complica por la posibilidad de que ciertos cargos se compatibilizasen, impidiendo establecer categorías estancas. Por citar alguno de estos dilemas, constan algunos párrocos que también eran comisarios del Santo Oficio o, quizás más conflictivo, los frailes y monjes que, además de ser clero regular, ejercían la cura de almas. Finalmente, hemos optado por nueve categorías en las que consideramos que queda patente la diferente participación de cada cargo eclesiástico.

El grupo más nutrido fueron los que aparecen señalados únicamente como presbíteros (32,55%), pero al igual que los que aparecen como clérigos (15,06%) la falta de más concreción nos impide clasificarlos con mayor concreción. Hemos optado por presentarlos de forma separada porque el término presbítero acota más la situación de estos que el término clérigo ya que, todo aquel que recibía la tonsura podría ser calificado como tal, mientras que ser presbítero suponía haber recibido las órdenes mayores⁵⁸⁸. Semejante acontece con los licenciados (7,20%) que hemos diferenciado por suponer un grupo al que se le presupone un nivel educativo superior y los que constan como ordenados menores (1,31%)⁵⁸⁹. Sin embargo, estas tres categorías que suponen el 56,13% coinciden en no aportar información sobre su

⁵⁸⁶ A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, cit., p. 83.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 78. Esta opción se recoge en textos del siglo XVII y XVIII.

⁵⁸⁸ M. BARRIO GOZALO, “El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII”, cit., p. 50; A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Carrera eclesiástica, servicio doméstico y curso de vida (Murcia, siglo XVIII)”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 34, 2016, p. 282.

⁵⁸⁹ G. FRAGA VÁZQUEZ, “O Arciprestado de Bolaño: vida parroquial S. XVII-XIX”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 20, 41, 2010, p. 229. El clero parroquial lucense no acostumbró a tener estudios universitarios.

situación de cara a la comunidad. Es decir, tenemos información sobre su nivel de estudios y/o ordenación, pero no del cargo que desempeñaban ante la sociedad que, sin duda alguna, era lo más determinante para su elección.

Tabla 46. Cargo del clero apadrinador

Cargo	Nº	%
Presbíteros	348	32,55
Curas párrocos	323	30,22
Clérigos	161	15,06
Licenciados	77	7,20
Clero Expectante	54	5,05
Altos cargos eclesiásticos	51	4,77
Clero regular	22	2,06
Cargos de la Catedral de Lugo	19	1,78
Órdenes menores	14	1,31

Los párrocos representan el 30,22% de los padrinos del clero, aunque ascienden al 31,34% si contabilizamos al clero regular que estaba al cargo de una parroquia. Esta cifra encaja en la proporción de eclesiásticos que se hallaban al frente de una parroquia en la diócesis de Lugo, puesto que el 33,6% del clero secular lucense tenía cura de almas⁵⁹⁰. Cabría esperar que el establecimiento de parentesco espiritual con un párroco respondiese a la búsqueda de beneficios en lo cotidiano —evitar conflictos, conseguir reducciones o prórrogas en el pago de rentas...— para lo que se optaría por el propio cura. Sin embargo, solo el 35,22% de los rectores parroquiales escogidos como padrinos eran el de la propia parroquia.

En la mayor parte de los casos, eran de parroquias colindantes que se desplazaban para apadrinar o para ejercer de bautizante, ya que un clérigo no podía realizar ambas acciones simultáneamente; pero también párrocos de feligresías más alejadas, como el rector de San Xurxo de Piquín quien apadrinó a varios niños en Santa Baia de Bolaño en la segunda mitad del siglo XVII. Recordemos que el ministro bautizante también establecía parentesco espiritual con el bautizado y algunas familias llegaron a emplear esto como una vía más de creación de redes sociales. Es decir, aunque no optasen por un eclesiástico como padrino, algunas familias de las élites solicitaron a determinados eclesiásticos para ejercer de bautizantes, para lo que necesitaban obligatoriamente el permiso del párroco propio. En esta situación, si lo que se buscaba era únicamente el lazo con un párroco, era indiferente que fuese o no el de la parroquia propia, por lo que señalando como padrino al foráneo se conseguía establecer una red social de mayor longitud geográfica, al tiempo que el cura propio mantenía intacta su posición de administrador único de los sacramentos en la parroquia.

El clero expectante (5,05%) fue, con toda seguridad, más numeroso que la cifra que aquí aportamos, en tanto buena parte de los presbíteros y los clérigos estarían en esta situación. Además de ser más numerosos y, por tanto, más accesibles, el clero expectante estaba más

⁵⁹⁰ O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, cit., p. 127.

vinculado con las capillas y ermitas, por las cuales mostraba más preferencia devocional el campesinado gallego⁵⁹¹.

El 4,77% fueron altos cargos eclesiásticos entre los que destaca la total ausencia de los cargos superiores: obispos y cabildos. Sobre todo, fueron arcedianos y canónigos, pero también algún comisario del Santo Oficio, el rector del seminario de Lugo y un comendador. Por razones obvias, la mayoría de ellos ejercieron de padrinos en la ciudad de Lugo, aunque los arcedianos tuvieron un radio de actuación muy amplio que respondía, normalmente, a su procedencia geográfica o áreas de actuación. Procedencia geográfica porque parte de los que apadrinaron fuera de la ciudad de Lugo fue debido a su relación familiar con el bautizado.

Los progenitores que optaron por altos cargos eclesiásticos fueron, en su práctica totalidad, nobles e hidalgos. Es decir, la posición de los padres en la jerarquía social se reflejó en la posición en la jerarquía eclesiástica de los padrinos⁵⁹². El valor de este vínculo recaía en el cargo ocupado, por lo que se buscaron por compadres, incluso, a aquellos cuyo cargo no radicaba en la diócesis de Lugo, como fue el arcediano de Limia, don Vicente Cedrón, que apadrinó a un niño nacido en marzo de 1703⁵⁹³.

El clero regular representó el 2,06% de los padrinos eclesiásticos. Atendiendo al número de regulares existente en la diócesis de Lugo - el 14% del total de Galicia-, así como la inclusión en la muestra de varias feligresías con monasterios y conventos, podemos certificar que este grupo respetó en su mayor parte la prohibición de apadrinar. Conviene subrayar que desconocemos si se trató de una decisión propia de los monjes y frailes que se apartaron de estas labores o si, por el contrario, fueron los progenitores quienes no vieron en ellos una buena opción para establecer parentesco espiritual por las restricciones que su modo de vida suponían para ayudar económica o socialmente. Como destacamos antes, la mayor parte de este contingente (56,5%) fue escogido por ejercer la cura de almas de una parroquia al ser los priores de un monasterio

Queremos destacar el caso del monasterio de Santa María de San Lourenzo de Penamaior, cuyos frailes que convivían en comunidad no fueron escogidos para apadrinar. El recurso de la población a don Josef Ascoet, un sacerdote francés que residía en el monasterio, para ejercer de padrino evidencia que existía la voluntad de establecer parentesco espiritual con eclesiásticos. Sin embargo, no fue hasta que la comunidad se disolvió con la desamortización y permanecía un único regular para atender a la parroquia que se pasó a solicitarlo como padrino en varias ocasiones.

Por último, los eclesiásticos que ostentaban un cargo menor en la catedral supusieron el 1,78%, aunque se trata de un grupo heterogéneo al incluir tanto a salmistas como *contraaltos* o lectores. Al igual que los altos cargos eclesiásticos, este grupo tuvo un área de apadrinamiento reducida, pues se centraron en la propia ciudad de Lugo, donde su cargo gozaba de mayor prestigio.



⁵⁹¹ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)”, cit., p. 176. La preferencia se debía a que los santos presentes en las ermitas estaban más relacionados con las necesidades diarias de la población.

⁵⁹² J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, cit., p. 964. La relación entre cargos del clérigo y posición social de los padres también se evidencia en otras zonas como en Telde, donde presbíteros y diáconos fueron frecuentes padrinos de esclavos e ilegítimos.

⁵⁹³ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 155v.

En definitiva, los eclesiásticos participaron del padrinazgo como un vecino más hasta que, avanzado el siglo XVIII, con la continua presión de la cúpula eclesiástica, el clero fue suprimiendo los comportamientos que se asemejaban a los del campesinado; con ellos, cambió la consideración que los feligreses tenían del clero y, por extensión, las pautas de sociabilidad que aplicaban con ellos. Esto se vio favorecido por la continua desacralización de la sociedad por lo que el padrinazgo de un eclesiástico se restringió a la familia a la que pertenecía.

Escoger a un eclesiástico como padrino no fue una elección por carencia de otras opciones, sino que seguía una estrategia clara en la que se buscaba beneficiarse de su posición social, sobre todo entre las élites que, además, veían en ellos un grupo de similar consideración social.

5.5. PAREJAS DE PADRINOS

Dada la importancia que mantuvo el modelo de pareja durante todo el período, resulta imprescindible dedicar un espacio a analizar los vínculos existentes entre las dos personas que se escogían en dicho modelo. ¿Eran parejas homogéneas en su interior o, por el contrario, se llegó a utilizar a cada miembro de la pareja con un fin distinto?

En primer lugar, la condición social de las parejas tendió a la uniformidad superando el 90% las que pertenecían al mismo grupo social. Frente a la diferencia que el padrinazgo podía crear entre padres y padrinos, al presuponer que estos últimos quedaban en una posición superior moralmente, la relación entre los padrinos era igualitaria por lo que se optó por escoger a aquellos cuya situación de igualdad fuese previa al bautismo⁵⁹⁴. Las parejas del estado llano fueron inmensa mayoría (78,55%) frente a las de la hidalguía (11,72%).

Tabla 47. Condición socia de las parejas apadrinadoras

	Nº	%
Ambos con tratamiento	1656	11,72
Padrino sin tratamiento /Madrina con tratamiento	593	4,20
Padrino con tratamiento /Madrina sin tratamiento	782	5,54
Ambos sin tratamiento	11097	78,55

Sólo el 9,74% de las parejas incluía personas de distinta condición social. La proporción de hidalgos que participó en una pareja mixta fue superior al de hidalgas (5,54% frente a 4,20%) pues, como ya se ha comentado, para este sector la fama y respetabilidad eran valores a proteger. En consecuencia, no se exponían a verse en entredicho a raíz de un bautismo en el que el padrino no fuese una persona con prestigio asegurado como un familiar o un eclesiástico.

A la luz de estas cifras debemos considerar que acercarse a la pila bautismal con una persona de distinta clase social posiblemente no sería bien aceptado, por lo que la iniciativa de que ambos padrinos tuviesen un status semejante también debió partir de los progenitores⁵⁹⁵. El papel de cada padrino debía estar igualado y, desde luego, en ninguna ceremonia o

⁵⁹⁴ J. PITT-RIVERS, "L'elecció del padrí i l'elecció del nom", cit., p. 91.

⁵⁹⁵ J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, Société générale de librairie catholique, Paris, 1881 Lib. XII, Cap. IV. Afirma que las convenciones sociales impedían imponerle al padrino una acompañante como madrina que no fuese de su agrado.

momento de la vida del ahijado debía sobresalir uno sobre el otro⁵⁹⁶. Por tanto, si la situación social y económica de ambos padrinos ya era distinta de partida, en los diferentes momentos en que se implicasen en la vida del ahijado, su capacidad sería distinta. Esto era un problema porque no se le podía exigir al que estuviese en desventaja que aportase más, pero tampoco menos al que estaba en ventaja, pues su imagen dependía en parte de ello.

Además de la misma condición social, el 67,24% de los padrinos eran vecinos de la misma parroquia, predominando claramente los que eran, además, vecinos de la misma aldea que suponen 49,11% del total de parejas. Estas cifras podrían ser, de por sí, superiores en tanto desconocemos la parroquia de residencia del 18,29%; pero, aún así, avalan la tendencia a que los padrinos compartiesen la misma parroquia.

Tabla 48. Vecindad de las parejas apadrinadoras

Residencia	Nº	%
Misma parroquia	9410	67,24
Misma aldea	6873	49,11
Distinta aldea	1054	7,53
Distinta parroquia	2026	14,48
Desconocido	2559	18,29

El 14,48% de las parejas no residían en la misma feligresía, porcentaje que se debió, normalmente, a la elección de padrinos vinculados cada uno de ellos con uno de los progenitores. Esto encaja con las tendencias de participación de la familia puesto que, recordemos, el 45,7% de los padrinazgos de pareja en los que participaba un pariente era con un desconocido y en el 7,2% eran familiares de las respectivas ramas familiares. Por tanto, este 14,48% engloba aquellos padrinazgos en los que se optó por familiares de distinta rama y una parte de los que optaron por un familiar ajeno a la parroquia y un vecino.

Esto es importante porque, como vemos a continuación, desconocemos la relación existente en el 58,07% de las parejas de padrinos, pero podemos afirmar que en la mayor parte eran, por lo menos, vecinos. Es decir, que aquellos que se acercaron a la pila bautismal ignorando la identidad y/o datos de otro padrino fueron ínfimos.

⁵⁹⁶ F. ZONABEND, "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", cit., p. 664.

Tabla 49. Relación existente entre las parejas apadrinadoras

Tipo de relación	Nº	%
Desconocida	8222	58,06
Matrimonio	3545	25,04
Homónimos	910	6,43
Hermanos	563	3,98
Padre-Hija	250	1,77
Madre-Hijo	190	1,34
Familia	181	1,28
Cuñados	84	0,59
Concuñados	58	0,41
Tío-Sobrina	47	0,33
Suegro-Nuera	23	0,16
Relación laboral	20	0,14
Consuegros	16	0,11
Tía-Sobrino	16	0,11
Yerno-Suegra	15	0,11
Abuela-Nieto	7	0,05
Abuelo-Nieta	7	0,05
Primos	4	0,03
Pareja (no casada)	2	0,01

Dentro de dicho porcentaje de relaciones desconocidas están incluidos múltiples casos en los que desconfiamos de la existencia de un matrimonio o una relación filial, pero que no se deja constancia de dicha relación en la partida bautismal. Con esto no queremos decir que ese 58% oculte relaciones familiares ya que la relación de vecindad tuvo un amplio peso.

Los matrimonios constituyeron la relación predominante entre los padrinos suponiendo el 25,04% del total y casi dos tercios de las relaciones conocidas⁵⁹⁷. La elección de un matrimonio tiene una clara simbología vinculada a la paternidad; de la misma forma que los padres carnales estaban unidos en matrimonio, era conveniente que los estuviesen los padres espirituales⁵⁹⁸. Además, al estar unidos eclesiásticamente, los padrinos se presentan como un ente unido de la misma vecindad, de la misma posición social y de la misma capacidad económica, igualdad que acabamos de precisar se pretendía que hubiese entre los padrinos.

Desde luego, aunque la Iglesia no atribuía la adquisición de la patria potestad a los padrinos por la muerte de los progenitores, si se tendió a buscar en ellos la imagen de la

⁵⁹⁷ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 206. En Santiago de Compostela, los matrimonios oscilaron entre el 7-35%.

⁵⁹⁸ É. COURIOL, "Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study", cit., p. 135.

paternidad que ostentaban en el plano espiritual. El matrimonio, por tanto, era la relación más próxima a la paternidad y a la responsabilidad que conllevaba el padrinazgo. El matrimonio tenía como objetivo la procreación por lo que estaban destinados a pasar por el proceso de ser padres, sino lo habían sido ya; en consecuencia, eran la opción más lógica. Además de garantizar una relación más duradera puesto que, aunque emigrasen a Castilla o Portugal, se suponía que retornarían, frente a otros individuos solteros que podían emigrar y tomar estado fuera.

Debemos apuntar que, frente al resto de relaciones que se mantuvieron en niveles semejantes, la relación de matrimonio entre los padrinos aumentó considerablemente a lo largo del Antiguo Régimen. Si bien desconocemos buena parte de las relaciones existentes entre los padrinos en el siglo XVII, sí podemos certificar que no eran matrimonios puesto que se aportaba como elemento identificativo el marido de la mujer que acostumbraba a no ser el padrino. A inicios del siglo XVII, el 3,15% de los padrinos eran matrimonio, cifra que aumenta al 14,90% a mediados de dicho siglo y, en las últimas décadas asciende al 26,98%, proporción en torno a la que se mantuvo en el resto del período (26,98%-31,50%). El aumento de la elección de parejas casadas fue una consecuencia de la revalorización del concepto de familia y de la autoridad paterna que se había impulsado en el Concilio de Trento⁵⁹⁹; pero, sobre todo, un golpe de efecto contra el mundo protestante que negaba el matrimonio como sacramento⁶⁰⁰. Además de la tratadística y discursos morales, la Iglesia se valió de la figura de San José, esposo de la Virgen, para incrementar y difundir el pretendido modelo de matrimonio y el refuerzo de la autoridad paterna, al tiempo que suavizaban su discurso sobre el matrimonio⁶⁰¹.

También las diferencias hereditarias: si en el siglo XVI y XVII, las herencias eran igualitarias, escoger a dos personas sin nexo entre ellas significaba el acceso a dos personas con patrimonio; por el contrario, cuando empezó a predominar la concentración de la herencia en un solo hijo varón en detrimento de las mujeres, significa que optar por dos personas sin relación no se traduce en dos personas con acceso al patrimonio⁶⁰². En consecuencia, se optó por un matrimonio puesto que, si se habían casado, significaba que habían sido dotados y llamados a perpetuar el hogar de sus padres, por tanto, tienen acceso al patrimonio. Escogiendo al matrimonio en conjunto se refuerza el lazo con el ahijado puesto que era más débil si solo uno de los cónyuges era padrino.

Además, el padrinazgo de un matrimonio representaba la mejor vía de proteger la honra de la madrina puesto que se neutralizaban las habladurías y rumores sobre la intimidad y confianza que se suponía a las relaciones de compadreo⁶⁰³. Desde otra perspectiva, de forma semejante al empleo de los bautizos como medio de propaganda social, la participación de un matrimonio como padrinos representaba la mejor vía de mostrar a la comunidad la relación e introducir al cónyuge foráneo en la comunidad o, incluso, presentarlo en ella, ya

⁵⁹⁹ M. L. CANDAU CHACÓN, “Los libros de Avisos”, cit., pp. 50-52; O. REY CASTELAO, “Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna”, cit., p. 221. Las obras que trataron la familia coinciden en situar el matrimonio como uno de los temas principales.

⁶⁰⁰ M. GHIRARDI; A. IRIGOYEN LÓPEZ, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, vol. 69, 246, 2009, pp. 244-247.

⁶⁰¹ H. SOBRADO CORREA, “Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica”, cit., p. 70; M. BOLUFER PERUGA, “De violentar las pasiones a educar el sentimiento: el matrimonio y la civilidad dieciochesca”, en Antonio Jiménez Estrella, Julán José Lozano Navarro (eds.) *Conflictividad y violencia en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 2012, p. 354.

⁶⁰² G. ALFANI; C. MUNNO, “Godparenthood and social networks in an Italian rural community: Nonantola in the sixteenth and seventeenth centuries”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 112. Parecida situación se observó en Nonantola donde se establecieron lazos con aquellos que tenían los mismos derechos de uso de las tierras comunales.

⁶⁰³ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 57-59.

que el matrimonio se realizaba en la parroquia de la esposa, mientras que la residencia era en la del esposo. Aun funcionaría más como evento de presentación para las élites locales que presuponemos que, aunque el matrimonio tuviese lugar en la propia parroquia, habría una separación más marcada con el resto de los vecinos en ella, por lo que un bautizo serviría para dar a conocer al nuevo cónyuge en un ambiente más distendido, aunque esto se cumplía más para las mujeres que para los varones.

Desde luego, no iban totalmente desencaminados los que veían una relación de demasiada confianza entre los presentes en un bautismo; incluso, en las acusaciones de amancebamiento contra algunos párrocos, se llegó a argumentar la presencia como padrino en la ceremonia y comida posterior del cura y de la mujer acusada. También hemos encontrado, parejas que apadrinan juntos sin estar casados y que, más tarde, contraen matrimonio o tienen relaciones. Como decimos, no dejan de ser anecdóticas (0,01%) –aunque podrían ser más– y podrían ser fruto de la casualidad al escoger vecinos en las feligresías de reducido vecindario. Valga como ejemplo el caso de Francisco Freire, vecino de la villa de Castroverde, y Juana Díaz, natural de Santa María de Uriz, padrinos de un niño en 1802 en la parroquia de Juana⁶⁰⁴; cuatro años después, en junio de 1806, constan en la misma parroquia como padres de un hijo natural⁶⁰⁵.

Los homónimos (6,43%) son el segundo grupo más voluminoso. Este grupo puede contener desde simples coincidencias de apellidos a cualquier tipo de relación familiar, sobre todo a partir del siglo XVIII cuando comienzan a uniformizarse las pautas de transmisión de apellidos: hermanos, padres e hijas, tíos y sobrinos e, incluso, madres e hijos. El tercer grupo fueron los hermanos (3,98%), seguidos de las relaciones paterno-filiales (1,77% y 1,34%). Hermanos y padres conformaban el núcleo principal de las familias por lo que su protagonismo en el padrinazgo entra en lo esperado. La alta proporción de familias extensas en el interior lucense contribuye a explicar la existencia de estos parentescos que compartían con los matrimonios, en buena parte medida, la residencia en una misma casa. Para marcar diferencias y distinciones entre los ahijados, se podía variar las personas escogidas como padrinos de una casa; es decir, dado que la relación se establecía, principalmente, con una casa, podía haber alternancias entre sus residentes. Por ejemplo, un petrucio podía apadrinar en una ocasión con su madre, en la siguiente con su esposa o su hermana y, más adelante, con una hija o con su nuera. Obviamente, la opción predilecta eran los dos petrucios, pero esta también dependió de otros factores de índole emocional, amistosa y etaria.

Tras estos, van apareciendo con menor frecuencia otras relaciones familiares que, sin embargo, nos conducen a un mismo núcleo familiar que, además, era de tipo extenso: tíos y sobrinos, abuelos y nietos y, también, suegros y yernos. Queremos destacar la baja frecuencia de esta última en comparación con la de padres e hijos que, en el plano familiar, estarían al mismo nivel. Es decir, en ambas se trataría de uno de los padres apadrinando en compañía de su hijo o su cónyuge. Los padrinazgos de padres e hijos (3,11%) fueron más frecuentes que suegros y yerno (0,27%) por dos motivos principales: uno la mayor durabilidad de la relación padre e hijo, que podía abarcar padrinazgos desde la adolescencia del hijo o hija hasta la etapa final de la vida del progenitor, mientras que la relación suegros-yernos tenía menor durabilidad temporal porque implicaba que el matrimonio del hijo que, de media, no acontecía hasta los 25,7 años para las mujeres⁶⁰⁶. La segunda por la procedencia de los padrinos ya que, aunque el cónyuge pasase a formar parte de la parroquia con todas las implicaciones que

⁶⁰⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Mariña de Pumarega y anejos*, 1600-1853, f. 204v.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, f. 237.

⁶⁰⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 139-140.

conllevaba a nivel social, se preferiría optar por aquellos miembros de la casa con los que había más relación, es decir, aquellos con quien se había crecido o se había visto crecer, frente a los que eran foráneos. En consecuencia, dependería del número de hermanos solteros en el hogar durante el tiempo que los padres mantuviesen la jefatura; dicho de otro modo, se optarían en mayor medida por un petrucio y una hija soltera que por un petrucio y su nuera, porque la hija había crecido en la parroquia y, además, la nuera participaría con su marido como forma de presentación y solo cuando estuviese más integrada, participaría con otros miembros de la familia. Los casos de yerno y suegra fueron aún más infrecuentes porque nos remiten, indudablemente, a un núcleo familiar en el que hay carencia de varones; por norma general, era un varón el que perpetuaba el hogar, por lo que el hecho de que haya un yerno implica que se ha casado una hija y el hecho de que apadrinen suegra y yerno nos hace considerar que el objetivo principal de ese padrinazgo era la suegra, que se acompaña del yerno porque esta viuda y, así aprovecha para introducirlo en la comunidad. El mantenimiento de la jefatura de la casa por parte de la petrucia que enviudaba eran escasos (2,3%), de ahí que está relación fuese de las más escasas entre los padrinos⁶⁰⁷.

Dentro de las relaciones familiares, debemos distinguir los concuñados y consuegros del resto puesto que son parentescos indirectos que se contraen a través de terceros. Los concuñados y consuegros aluden a la selección de padrinos de las respectivas ramas familiares de los padres. Debemos precisar en este punto que la inexistencia de denominación para ciertos parentescos indirectos nos ha llevado a catalogarlos como sin relación o relación desconocida. Concuñados y consuegros significa que se escogió a personas de cada rama con el mismo parentesco con el bautizado: un abuelo de cada rama –los consuegros– y un tío de cada rama –los concuñados–. Sin embargo, no existe denominación para la relación entre un abuelo de una rama y un tío de la otra rama por lo que, cuando se escogió a distinto grado de parentesco en cada rama, lo hemos clasificado como sin relación. Por ejemplo, Teresa López, bautizada en Santa María da Régoa en octubre de 1900, fue apadrinada por su tío paterno, Rafael López, y por su abuela materna Carmen Rodríguez⁶⁰⁸. Esto explica que, frente a las casi 500 parejas que habíamos catalogado como parientes de las respectivas ramas familiares, el reflejo de esas elecciones sea tan escaso en las relaciones entre los padrinos.

Las relaciones entre los padrinos muestran la preferencia por personas de la misma generación. El 88,50% de las parejas con una relación de índole familiar pertenecían ambos a la misma generación: matrimonios, hermanos, cuñados, etc. En el 11,21% había un grado de diferencia pues eran tíos y sobrinos, padres e hijos, etc. solo en el 0,29% las relaciones implicaban a personas cuyas generaciones estaban más alejadas; se trata, básicamente, de los escasos casos en las que un abuelo apadrinó junto con un nieto, siendo la mayoría de ellas dentro del ámbito familiar.

Fuera de las relaciones estrictamente familiares, contamos con un escaso 0,14% de padrinos que mantenían una relación laboral; sin embargo, esta cifra no es plenamente correcta por varios motivos. El primero de ellos es que si nos quisiéramos referir a relación laboral como aquella existente entre personas que se dedican a trabajar en lo mismo, la existencia de dicha relación entre los padrinos rozaría el 100% al ser la agricultura la actividad principal de casi toda la población. Si bien es cierto que, en el Catastro de la Ensenada (1753), un cuarto de la población no fue catalogada como labradores, no significa que no dedicasen parte de su tiempo a dicha labor; en el ámbito rural, no se puede hablar de diversificación laboral dado que quienes ejercían como carpinteros o sastres también eran

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁰⁸ ACPLU, *Libro XII de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1898-1906, f. 85.

labradores⁶⁰⁹. Los catalogados como relación laboral se refieren en exclusiva al artesanado de las villas, los más antiguos, y a la relación entre amo y criada, los más recientes. Los criados podían responder a dos variantes: los que residían bajo el mismo techo que sus amos y los que conformaban una estructura familiar independiente; los hallados responden en su totalidad a los primeros, evidencia de que pasaban a formar parte de la familia⁶¹⁰. Sobre el 8% de la población del interior gallego servían como criados, cifra alta que implicaba su presencia en el 22,5% de los hogares⁶¹¹; con base en este porcentaje, debemos aseverar su presencia como padrinos fue escasa. En general responden a la misma tipología: un cura acompañado de su criada; la única excepción fueron hidalgos que, en el momento de apadrinar, estaban viudos y no contaban con ninguna parienta que residiese en el mismo hogar, en el período en el que imperaba el modelo de pareja. La condición de criado no se hacía constar salvo que estuviese incluido en la partida el amo, como cura bautizante o como padrino.

El otro motivo por el que consideramos que esta cifra no es fiable ni correcta es la fuente. Dado que las partidas bautismales no eran un censo fiscal, la anotación de la profesión de los participantes no fue sistemática, sino que tendieron a obviar el dato laboral como elemento identificativo, sobre todo, en el ámbito rural por su clara ineficacia. En las áreas urbanas, sí fue un dato que contribuía a la identificación y, como tal, no fue infrecuente –aunque tampoco sistemático– en las partidas más antiguas y en las más próximas al siglo XX. Sin embargo, dependemos de que los párrocos se decidiesen a anotar el oficio de ambos padrinos y, dado que no se consideraba que las mujeres ejerciesen el mismo oficio que su marido, incluso cuando estas participaban de las labores, dependemos de que estas fuesen identificadas a través de su situación filial o marital y que se aportase el oficio del varón de referencia⁶¹².

En definitiva, se pretendió que las personas que conformaban la pareja de padrinos estuviesen equilibradas internamente. No se trató simplemente de una pretensión sobre ellos, sino que, en general, se trata de un equilibrio que procede de la mentalidad colectiva de una sociedad jerarquizada.

5.6. ESTADO CIVIL

El estado civil de los padrinos también fue un factor con influencia a la hora de elegir padrinos. En una sociedad que dedicaba distintos espacios a aquellos que habían pasado por la vicaría y a los que no, no debe sorprender que la participación estuviese condicionada por ello.

El grado de desconocimiento del estado civil es significativo, superando el 50% en ambos sexos, como consecuencia de la alta homonimia que, salvo indicación de la partida bautismal, impide saberlo con certeza. Además, si no se realiza un cruce de información con las partidas de defunción, no podemos aseverar que una persona que aparece en varias ocasiones como casada en compañía de su cónyuge no se ha quedado viuda cuando vuelve aparecer apadrinando en solitario.

⁶⁰⁹ M. A. ARTIAGA REGO; A. I. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, “Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades produtivas da poboación rural en Galicia 1750-1900”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 9, 1997, p. 310; H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 302. El 74,1% eran labradores y el 1,8% jornaleros; los restantes se dividieron en artesanos (9,0%), comerciantes o transportistas (3,1%), profesiones liberales (3,1%) e hidalgos (8,6%).

⁶¹⁰ I. DUBERT GARCÍA, *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen: el ejemplo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII*, cit., p. 49.

⁶¹¹ I. DUBERT GARCÍA, “Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen”, cit., p. 14.

⁶¹² O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., pp. 78-79. En las principales ciudades gallegas, la tasa de ocupación de las mujeres superaba el 20%.

Los casados representan una aplastante mayoría (42,52% de madrinas y 39,77% de padrinos) respecto a viudos, solteros y eclesiásticos. Como acabamos de ver en el apartado anterior, el 25,04% de las parejas de padrinos que se acercaban a la pila bautismal juntos estaban casados, por lo que no debe sorprender que fuese el estado civil del grueso de padrinos. Ya hemos recalcado el papel próximo a la paternidad que se buscaba transmitir a través de la elección de parejas casadas, pero dicho papel se mantenía incluso cuando no estaban casadas entre sí.

Han sido varios los investigadores que han visto en el bautismo un rito de paso vinculado con el matrimonio. En consecuencia, debemos aseverar la confluencia en el bautismo de dos ritos de paso: bautismo para marcar la entrada en la comunidad y la familia, y apadrinamiento para evidenciar el reciente matrimonio contraído o para mostrar la disponibilidad a él. Entre los esclavos de Puerto Rico, Stark ha constatado el padrinzgo como rito previo al matrimonio, que se contraía en un plazo de dos años después⁶¹³; en Italia, Guido Alfani y Basilico han observado que el primer padrinzgo de las mujeres tenía lugar entre un año antes o después del matrimonio⁶¹⁴. Lugo, parece tender a la misma situación que Italia, pero más centrado en el período posterior al matrimonio; no podemos olvidar que las características demográficas y hereditarias de Lugo suponían una particularidad respecto otras áreas: edad de matrimonio más tardía, por lo que un contingente importante de población que reúne los requisitos y sabe que en un futuro se casará ve retrasada su participación como padrino, y alto celibato masculino y femenino, que implica que entre 10-23% de la población no pasa por la vicaría.

En Lugo, más que un vínculo con el matrimonio, parece percibirse una relación con la paternidad, deseada o reciente. Decimos deseada por aludir a aquellas parejas que se habían casado, pero, tras un tiempo prudencial, todavía no habían tenido descendencia. El padrinzgo, en tanto representaba la paternidad –sólo que espiritual, no carnal– podría dársele el uso de pegaría para que les fuesen dados hijos. Aludimos a reciente porque no fue infrecuente encontrarse como padrinos a parejas que en un plazo reciente habían bautizado a un hijo.

Por el contrario, que la paternidad estuviese en trámite sí parece estar excluida de los padrinzgos, dado que se consideraba de mal augurio que una embarazada fuese madrina⁶¹⁵. Valga como ejemplo, los momentos en que fueron elegidos don Alonso Teixeira y su esposa doña Rosa Cedrón Montenegro, vecinos de Santa Mariña de Pumarega, para apadrinar a siete niños juntos y tres por separado cada uno, que coincidió con los años en que ellos bautizaron a seis hijos. En ninguno de los siete bautizos en los que ejercieron de padrinos, doña Rosa tenía un embarazo en estado avanzado; si bien es cierto que estaba embarazada en cinco de ellos, el tiempo de gestación no superaba los dos meses, por lo que no es descabellado que no supiese que estaba encinta.

⁶¹³ D. M. STARK, “Ties that bind: baptismal sponsorship of slaves in Eighteenth-Century Puerto Rico”, cit., p. 91.

⁶¹⁴ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 171-173; A. BASILICO, “La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l’époque moderne”, cit., p. 34.

⁶¹⁵ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 15, 2013, p. 146; F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 65.

Tabla 50. Estado civil de los padrinos

	Madrinas		Padrinos	
	Nº	%	Nº	%
Desconocido	7760	50,95	8366	51,00
Soltero	552	3,62	319	1,94
Casado	6476	42,52	6524	39,77
Viudo	441	2,90	122	0,74
Eclesiástico	1	0,01	1073	6,54
	15230		16404	

Si se realiza la comparativa con el porcentaje de población casada existente en la diócesis de Lugo, el resultado respecto a los casados no es tan sorprendente, en tanto componían la mayoría de la población. Por el contrario, viudos (0,74-2,90%) y solteros (1,94-3,62%) constan como padrinos en un porcentaje muy inferior al que representaban en el conjunto de la población. El celibato femenino superó el 11,4% desde inicios del siglo XVIII y llegó a alcanzar el 22,1% en la primera mitad del siglo XIX; el masculino se mantuvo en cotas más bajas que el femenino, pero no por ello menos elocuentes (10,7-14,5%)⁶¹⁶. Por su parte, cuantificar el número de viudos resulta más complejo, pero, sin duda alguna, representaban más del 0,74-2,90% que constan como padrinos. En consecuencia, el papel que jugaron solteros y viudos fue inferior al peso que tenían en la sociedad. No se trató únicamente de una mayor querencia por casados, sino que se evitaban solteros y viudos al considerarlos menos beneficiosos. Estos no gozaban de la toma de decisiones sobre la familia y su patrimonio, sobre todo las mujeres, por lo que carecían del mismo valor que un casado a la hora de crear redes sociales que repercutiesen laboral, social o económicamente. Además, solteros y viudos corrían el riesgo de verse inmersos en habladurías y rumores a causa de tratos ilícitos y, si bien no eran relaciones reprochadas y condenadas por la población, tampoco eran buscadas y promovidas. Solteros y viudos debieron su papel en el padrinazgo a completar la pareja con un casado, siendo escasa su elección en solitario.

La mayor presencia de viudas (2,90%) que de viudos (0,74%) puede explicarse por la mayor esperanza de vida de las primeras. Sin embargo, esta explicación no basta para explicar que las solteras (3,62%) fuesen más numerosas que los solteros (1,94%); es más, atendiendo a estas cifras, debemos replantearnos lo anteriormente dicho de que no se optase por estos sectores para evitar estar relacionado con escándalos y habladurías, ya que los solteros podían renegar de la paternidad al contrario que las solteras. Por consiguiente, debemos apuntalar como razón del escaso peso de solteros y viudos al menor acceso al patrimonio y a su situación más alejada de la paternidad. En el caso de los viudos todavía más ya que, en general, eran personas mayores que, aunque mantenían un papel importante dentro de la familia, ya no detentaban la autoridad familiar y eran percibidas como más próximas a la muerte. Así pues, aunque el objetivo último no fuesen conseguir beneficios, la integración del bautizado era un propósito claro que flaqueaba si fallecían los padrinos antes de conseguirla. Posiblemente, esto también explique el menor peso de estos en el padrinazgo individual, dado que si solo se contaba con un padrino viudo y este fallecía, era un vínculo estéril; semejante acontecería si el único padrino era soltero y contraía nupcias en una parroquia alejada.

⁶¹⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 437.

Aun dentro del alto grado de desconocimiento de la situación civil de los padrinos, podemos apuntar ciertos aspectos en la evolución temporal de cada contingente. En primer lugar, hay que señalar que solteros y viudos ganaron peso gracias al ascenso de la familia como padrinos, de tal forma que dichos contingentes se nutrieron, especialmente, de hermanos y abuelos. Esto puede verse en el aumento de ambos contingentes en el siglo XIX, aunque el impacto de los viudos fue importante en el tránsito del siglo XVIII al XIX, momento en el que se produjo el máximo en ambos sexos.

Tabla 51. Evolución de la situación civil de los padrinos

			Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
Desconocido	Madrina	Nº	122	379	937	1289	1110	1163	1419	1341
		%	39,48	37,34	49,66	49,86	49,55	49,72	57,33	56,34
	Padrino	Nº	200	570	934	1222	1326	1434	1384	1296
		%	68,97	55,66	49,44	43,57	47,46	51,56	55,14	56,06
Soltero	Madrina	Nº	2	6	23	86	96	113	141	85
		%	0,65	0,59	1,22	3,33	4,29	4,83	5,70	3,57
	Padrino	Nº	0	9	20	63	70	68	59	30
		%	0,00	0,88	1,06	2,25	2,51	2,45	2,35	1,30
Casado	Madrina	Nº	178	608	888	1199	955	923	854	871
		%	57,61	59,90	47,06	46,38	42,63	39,46	34,51	36,60
	Padrino	Nº	85	371	753	1230	1117	1055	967	946
		%	29,31	36,23	39,86	43,85	39,98	37,94	38,53	40,92
Viudo	Madrina	Nº	7	22	39	11	79	139	61	83
		%	2,27	2,17	2,07	0,43	3,53	5,94	2,46	3,49
	Padrino	Nº	-	-	-	2	17	41	32	30
		%	-	-	-	0,07	0,61	1,47	1,27	1,30
Eclesiásticos	Madrina	Nº	-	-	-	-	-	1	-	-
		%	-	-	-	-	-	0,04	-	-
	Padrino	Nº	5	74	182	288	264	183	68	10
		%	1,72	7,23	9,63	10,27	9,45	6,58	2,71	0,43

También se percibe el aumento del recurso a las solteras como madrinas a mediados del siglo XIX, pese a que se trata de un período en el que aumenta nuestro grado de desconocimiento. En ello tiene una alta importancia los niveles de ilegitimidad que se alcanzaron en la diócesis de Lugo en la primera mitad del siglo XIX. No se trató simplemente de que los solteros tejiesen una red de apoyo entre ellos para ejercer de padrinos de estas

criaturas, sino que, más bien, las altas cotas de ilegitimidad contribuyeron a normalizar dicha situación y revalorizar el papel de la mujer soltera, en el sentido de no excluirla del padrino por evitar escándalos de ilegitimidad.

Aunque los viudos nunca dejaron de tener un protagonismo menor, en el siglo XIX, su participación aumenta en lo que puede interpretarse como una consecuencia del aumento de la esperanza de vida.

En resumen, se prefirió optar por personas casadas porque estas encarnaban mejor el ideal de la paternidad espiritual. Dado que los padrinos no tenían que estar casados entre ellos, se llegó a recurrir a solteros o viudos como la otra mitad de la pareja de padrinos ya que, salvo determinadas situaciones, como ilegitimidad o recurso a la familia, no se escogió a dichos contingentes como únicos padrinos.

5.7.EDAD

Las Constituciones Sinodales lucenses imponían como edad mínima para ser padrino los quince años⁶¹⁷. Esta edad está próxima a la instaurada en otros manuales y sinodales que consideraban que las niñas podían apadrinar a partir de los doce años y los niños de los catorce⁶¹⁸. Sin embargo, podemos aseverar que esto no fue cumplido a rajatabla habiendo padrinos cuya edad no rebasaba esa cifra. Por aportar un ejemplo ilustrativo, citaremos a don Francisco Garza Quiroga, nieto del señor de Tor y sucesor de su abuelo en el señorío; don Francisco nace en 1639 y, menos de cinco años después, en mayo de 1644, consta como padrino de una niña⁶¹⁹. Podemos presuponer que buena parte de los hermanos y hermanas que ejercieron de padrinos tampoco superaban la edad marcada en las sinodales.

Respecto a este tema, no podemos dar datos absolutos porque las partidas bautismales carecen de dicho dato; únicamente en ciertas parroquias y en determinados períodos se aporta la edad de los progenitores. Contamos con otra fuente que nos ayuda a ilustrar esta cuestión, aunque sin poder aportar cifras exactas ya que se declaran edades orientativas a través de fórmulas como *de sesenta años más o menos o tiene unos sesenta años*, etc. Se trata de los expedientes abiertos para averiguaciones de partidas bautismales que acostumbraron a contar con las declaraciones de padres y padrinos. La ausencia de una partida, bien fuese por causa de la omisión del cura, bien fuese por la pérdida del libro, conllevaba la apertura de un proceso de averiguación en el que un notario eclesiástico entrevistaba a varias personas – preferentemente padres y padrinos – con el objetivo de certificar el bautismo⁶²⁰. En consecuencia, no podemos dar cifras absolutas, pero, desde luego, podemos tener una idea orientativa sobre la edad de los padrinos.

También podemos hacernos una idea de las edades en base a las características antes mentadas. Atendiendo al volumen de padrinos casados y viudos, debemos certificar que esa proporción superaban, como mínimo, los veinticinco años o, cuanto menos, la rondaban ya que es la media de edad a la que las mujeres contraían matrimonio. Si tenemos en cuenta que más del 10% de la población se mantuvieron célibes toda su vida, tenemos otra razón para considerar la tendencia a una edad que superase la veintena; además, el empleo de términos como celibato para referirse a los padrinos nos hace considerar que eran solteros de larga

⁶¹⁷ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. III, Tít. XIV, Const. 4º.

⁶¹⁸ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 207.

⁶¹⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán e San Xián de Tor*, cit., f. 12v.

⁶²⁰ La llegada de los franceses en la Guerra de Independencia (1809-1814) significó la quema de iglesias y rectorales con sus libros parroquiales. Tenemos constancia de párrocos que huyen con los libros y consiguen ponerlos a resguardo (San Estevo de Cartelos), otros pierden en el incendio alguno de ellos (Santa Baia de Aguada) y otros consiguen esconderlos con la mala fortuna de hacerlo en casas que también son quemadas (Santa María A Real de Cebreiro).

duración pues se trata de un vocablo con connotaciones específicas que daban a entender que se había superado la edad habitual de tomar estado.

Las cifras de abuelos de ambas ramas podemos asimilarlas a padrinos mayores de cuarenta años. Los abuelos maternos acostumbraban a ser más jóvenes que los paternos dado que la edad de matrimonio de las mujeres era inferior; por extensión, la más joven de los cuatro sería la abuela materna. Aún así, y salvando excepciones de matrimonios y embarazos de adolescentes, no consideramos viable que este contingente fuese menor de dicha edad. Respecto a los tíos o tíos abuelos podríamos realizar cábalas semejantes, pero la posibilidad de un desfase generacional notable –sobre todo, en proles amplias y/o varias nupcias–, supone un obstáculo significativo. Valga como ejemplo, el caso de Josefa Pérez y su sobrina Andrea Pérez, vecinas de santo Estevo de Cartelos a mediados del siglo XIX. El padre de Andrea, Alonso, había nacido en 1807 y Josefa, la tercera de los hermanos en 1815. Alonso, dada su posición de vinculeiro, se casó joven y tuvo a Andrea, su primera hija, en 1832. Es decir, Josefa se llevaba ocho años con su hermano y doce con su sobrina. Josefa se casó con un viudo teniendo sus hijos entre los treinta y un años de edad y los cuarenta y seis, mientras que Andrea, sucesora en la casa de su padre, dio a luz entre los veintiséis y los cuarenta años. Ambas coincidieron en su etapa de maternidad amadrinándose recíprocamente, siendo de generaciones diferentes pero llevándose solamente una docena de años.

Hemos tomado una pequeña muestra de la edad de los padrinos en los años centrales del siglo XIX, cruzando partidas bautismales a lo que sumamos las averiguaciones de bautismos, que nos ha servido para comprobar las tendencias. En primer lugar, el padrinazgo por parte de menores de quince años, edad establecida en las sinodales lucenses, existía aunque no era lo más habitual. Se trataba, sobre todo, de hermanos de los bautizados que no llegaban a tener la edad cumplida pero superaban la edad párvula; es decir, no se corría el riesgo de optar por padrinos cuya supervivencia a la infancia no estaba garantizada.

El grueso de padrinos, cerca de la mitad de ellos, se situaba entre los veinticinco y los cuarenta años, coincidiendo con la franja de edad en la que se enmarcaba el período fecundo de la mujer. Encaja esto con la preferencia por dar parejas casadas que estuviesen próximas a la paternidad o comenzasen dicha etapa recientemente, así como la preferencia por tíos en lugar de abuelos⁶²¹. Más aún, estas cifras nos ponen en contacto con la existencia de una sociedad de jóvenes que compartían parroquia de residencia y edades similares⁶²²; puesto que, generalmente, fueron los varones los que se casaban en casa y los vecinos de la parroquia que tenían edades similares a los padres tuvieron un fuerte peso en el padrinazgo, no podemos negar que la cohorte de jóvenes pudo tener impacto e influencia en las elecciones.

La diferencia estriba en que la participación fuera de dicha etapa. En el período previo a la paternidad, de 15 a 24 años, las mujeres fueron escogidas en un porcentaje importante (38,32%), mientras que los varones apenas rozaron la decena (9,77%). Por el contrario, tras los cuarenta años, fueron los varones los más solicitados (43,61%) frente a las mujeres (14,01%).

⁶²¹ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 75. Afirma que Haveluy se optaba como padrinos por personas que hubiesen nacido el mismo año que los progenitores.

⁶²² H. SOBRADO CORREA; P. SOBRADO CORREA, “Casamento duns, festa de todos, os ritos e cerimoniais das vodas na Galicia dos nosos devanceiros, séculos XVI-XIX”, *Grial*, vol. 148, 2000, p. 647.

Tabla 52. Edades de los padrinos

	Padrinos		Madrinas	
	Nº	%	nº	%
Menor de 15	-	-	2	1,87
15 a 24	13	9,77	41	38,32
25 a 40	62	46,62	49	45,79
41 a 59	41	30,83	12	11,21
60 en adelante	17	12,78	3	2,80
Total	133		107	
Media	39,74		30,06	

Las cifras dan a entender que la edad de los padrinos estaba en directa relación con el valor que cada sexo alcanzaba en la sociedad en cada franja de edad. Es decir, las mujeres estaban más presentes durante el período previo al matrimonio y durante la maternidad; mientras que entre los varones, si bien el período de la paternidad fue importante, tuvo casi tanto peso el período posterior. Esto no debe extrañar en tanto a más edad tenía el varón, mayor tamaño de la familia y del patrimonio con el que contaba⁶²³. Esto se observa claramente en el hecho de que, pese a que las mujeres tenían una esperanza de vida mayor, las mujeres que amadrinaron pasando la franja de los sesenta años es claramente íntima en comparación con los varones, rozando la proporción uno a seis. La diferencia estriba en el mantenimiento de la autoridad sobre el grupo familiar y sobre el patrimonio ya que al enviudar la mujer se traspasaba el poder al hijo casado en el hogar, perdiendo su papel de cabeza de casa; por el contrario, que el varón enviudase no conllevaba la pérdida de ascendencia sobre el patrimonio y la familia, de ahí que fuesen vistos como padrinos potenciales a pesar de su edad. Dicho de otra forma, cuando se optaba por una mujer de una determinada familia se optaba por la petrucia o por las hijas: si la esposa del petrucio estaba viuda y el cargo de petrucia había pasado a la siguiente generación, era su hija o nuera la escogida; por el contrario, si mantenía la jefatura, su hogar era más reducido, por lo que la red social creada no sería tan atractiva para los progenitores y no era solicitada con tanta frecuencia⁶²⁴.

El modelo familiar y las pautas de transmisión hereditarias marcaron el papel activo de cada cohorte de edad y, en el caso de Lugo, el mantenimiento de la jefatura del hogar por parte del varón hasta su muerte supuso una mayor valorización y recurso de ese contingente como padrinos. Estas diferencias repercuten directamente en la edad media del padrinazgo, de tal forma que los varones (39,74 años) presentan una media de edad superior en casi una década respecto a las mujeres (30,06 años). Comparando con los estudios de Minvielle, se aprecian diferencias notables. En dicha áreas, la media de edad superaba los cuarenta años:

⁶²³ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “«De crecida edad y con achaques»: vejez y grupo doméstico en las sierras surorientales gallegas a finales del Antiguo Régimen”, cit., p. 325. Los varones cabeza de casa en la Tierra de Trives tenían de media 26,2 cabezas de ganado, los que superaban los 70 años, tenían 46,8.

⁶²⁴ C. J. FERNÁNDEZ CORTIZO, “Del litoral sudoccidental a las montañas del interior: mujer, vejez y asistencia familiar en la Galicia del siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.) *Familias y relaciones diferenciales: género y edad*, Universidad de Murcia, Murcia, 2009, p. 153. En todas las áreas estudiadas por el autor, la jefatura femenina presenta, en todos los rangos de edad, un tamaño claramente inferior respecto a las jefaturas de varones.

45,87 años los padrinos y 40,49 años las madrinas⁶²⁵. La mayor tendencia a seleccionar abuelos como padrinos incide en las edades puesto que, si los abuelos representaban el 37,46-39,21% de los parientes y los tíos 14,61-14,97%, la media de edad tiene que ser claramente superior al área lucense donde los abuelos eran el 29,81% de los padrinos y los tíos el 60,03%⁶²⁶. Diferencia que no se pudo ver compensada por la distinta participación de los hermanos. También se puede citar el área estudiada por Tassin en el que los mayores de cuarenta y nueve años tenían una presencia tan reducida como los menores de trece⁶²⁷. En Francia, los manuales y la literatura moral orientaban a los progenitores a escoger padrinos que fuesen más jóvenes que los abuelos, por la mayor probabilidad de muerte de estos, situando la juventud como un factor importante de la elección⁶²⁸. Por ende, la posición valorizada de los varones de más edad no se reflejó en el padrinzgo en todas las áreas.

En definitiva, la semejanza de edad unida a una situación próxima a la edad fueron factores que contribuían a colocar a los padrinos potenciales en el radar.

5.8.OFICIO

Al igual que la edad, respecto a los oficios no podemos establecer datos absolutos por la no anotación sistemática de dicho dato. Presuponemos que, en las áreas más rurales, la gran mayoría o la totalidad eran labradores como actividad principal, pero también había otros oficios necesarios en el ámbito rural como herreros o carpinteros que están ausentes de las fuentes.

La mayor parte de la información sobre el oficio desempeñado es anterior al siglo XVIII, pero no porque la diversificación laboral fuese mayor en dicho período, sino porque se empleó como elemento identificativo⁶²⁹. A partir del siglo XVIII, se acostumbró a dejar constancia de los oficios con más relevancia social, como abogados o cirujanos, al contrario que el período anterior en el que se anotaban de forma más universal. Contamos con más información sobre el oficio de los progenitores que de los padrinos, pues era más importante la correcta identificación de los primeros en las partidas bautismales ya que implicaba cuestiones hereditarias y genealógicas al ser la vía de demostrar parentesco y linaje. Además, la posibilidad de que un padrino contase con varios ahijados impedía que se tomase a estos como punto de referencia esencial a la hora de identificar a un bautizado. Por ejemplo, cuando en 1689 el capitán don Andrés Varela Lorenzana y Sotomayor pretende acceder a los bienes dejados por su primo carnal tuvo que solicitar las partidas bautismales de su padre y tía para demostrar la relación familiar que estribaba en la correcta identificación de los ascendientes⁶³⁰.

El espectro urbano-rural es en este apartado más evidente en tanto la diversificación laboral era más amplia en las urbes. Esto se ve agudizado en las estadísticas por la complementariedad de las restantes actividades realizadas en el área rural que no eran reseñadas por los párrocos por tratarse de labores realizadas paralelamente al cultivo de la tierra y no en exclusiva⁶³¹. Problema semejante acaece con los oficios de las mujeres puesto

⁶²⁵ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 315.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 314.

⁶²⁷ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 75.

⁶²⁸ V. GOURDON, "What's in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris", cit., p. 162.

⁶²⁹ M. ÁLVAREZ GARCÍA; M. ARIZA VIGUERA; J. MENDOZA ABREU, "Aspectos de la onomástica de Ronda", *Philologia hispalensis*, vol. 14, 1, 2000, pp. 56-57. La inclusión del oficio parece estar debida a la homonimia.

⁶³⁰ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Chantada, Mazo 2 (1682-1694).

⁶³¹ M. A. ARTIAGA REGO; A. I. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades productivas da poboación rural en Galicia 1750-1900", cit., p. 310; C. J. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Arrieros y traficantes en la Galicia rural de la época moderna", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 17, 2008, p. 328. Como ejemplo, en Tierra de Montes, el 74,4% de los hogares tenían ingresos extraagrícolas.

que, en las fuentes del siglo XVI y XVII, aparecen identificadas por la relación marital en la que se incluye el oficio del marido, impidiéndonos conocer su implicación en el trabajo. Damos por supuesto que en ciertos oficios, como escribano, el trabajo de la esposa en él era nulo, pero no consideramos que fuese así en todos los oficios artesanos. Hasta años recientes se ha tenido una visión de la participación de las mujeres en las actividades económicas, especialmente de viudas y solteras, que estaba alejada de la realidad⁶³².

Contamos con un más de un centenar de dedicaciones profesionales de los varones que hemos clasificado en once categorías. La más numerosa de ellas fueron los eclesiásticos (54,78%), que ya hemos analizado en otro apartado, que fue la más voluminosa por la constante anotación de dicha condición y por su presencia en todas las parroquias. Queremos incidir nuevamente en que se trata del sector más numeroso de los reseñados en las fuentes, pero no del total puesto que, en la práctica, la mayoría de los padrinos pertenecerían al grupo de agricultores (1,74%), en los que están incluidos jornaleros, caseros y labradores. La dedicación agrícola era la más extendida a lo largo de la diócesis lucense, incluyendo los núcleos urbanos, por lo que el número de los citados como tal es inferior a los reales. De hecho, las alusiones a labradores se concentran bajo un párroco y una parroquia concreta –San Lorenzo de Albeiros–, que se situaba en las inmediaciones de la ciudad de Lugo, dándonos a entender que el cura reseñaba dicha actividad por constituir un elemento distintivo.

Sacando a estos dos sectores, el más presente en las partidas de bautismo fueron los artesanos (13,55%). Entre ellos, contamos con una amplia variedad de oficios tan habituales como albardero, bolsero, botero, calderero, cantero, carpintero, cerrajero, cordonero, herrero, pañero, junto a otros ejercidos por un número menor de personas y, normalmente, reducidos a ciertas áreas concretas como campanero, chocolatero, cuchillero pastelero, platero, etc. Dentro de los artesanos, debemos hacer una mención especial a los zapateros que representaban una cuarta parte de los artesanos reseñados y que destacaron, sobre todo, en los núcleos de Monforte de Lemos y Chantada⁶³³. Más concentrado fueron los plateros que apenas contabilizamos fuera de la villa monfortina⁶³⁴.

⁶³² O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., pp. 78-134.

⁶³³ C. OTERO EIRIZ, *A Chantada fabril. Os curtidos do Asma na Idade Contemporánea*, Asociación de Amigos do Mosteiro de Ferreira de Pallares, Lugo, 2015, pp. 78-87.

⁶³⁴ M. SÁEZ GONZÁLEZ, *La platería en Monforte de Lemos*, Diputación Provincial de Lugo, Servicio de Publicaciones, Lugo, 1987, pp. 83-89.

Tabla 53. Oficios de los padrinos

	Nº	%
Eclesiásticos	1071	54,78
Artesanado	265	13,55
Juristas	201	10,28
Sector servicios	96	4,91
Militares y fuerzas de seguridad	79	4,04
Administración	78	3,99
Profesiones liberales	56	2,86
Servicio doméstico	35	1,79
Agricultura	34	1,74
Señores jurisdiccionales	32	1,64
Administración Rentas Estancadas	7	0,36
Cargos honoríficos	1	0,05
	1955	

Los juristas (10,28%) fueron el tercer grupo más numeroso, principalmente por la figura del escribano que garantizaba una presencia extendida a lo largo de la diócesis; es más, los notarios constituían, en la realidad, el segundo oficio más numeroso tras los eclesiásticos por el amplio entramado geográfico en el que operaban. Abogados y jueces fueron menos frecuentes, pero debemos destacar de ellos que no se concentraron en las áreas urbanas.

El grupo en el que hemos englobado el sector servicios (4,91%) está compuesto por una amplia diversidad, entre los cuales hubo oficios que estaban concentrados en las áreas urbanas como cochero, carnicero o mercero, pero la mayoría rebasaba los límites urbanos en sus zonas de trabajo tales como caleadores, carromateros, cazadores, quincalleros o zagales de correos. La situación social y económica de este sector era muy similar a la de los artesanos por lo que no fue infrecuente encontrar una interrelación entre ambos sectores para apadrinar.

Dentro del contingente de militares y fuerzas de seguridad (4,04%) no hemos distinguido entre aquellos que pertenecían al ejército de los que formaban parte de otros cuerpos de seguridad porque, a efectos sociales, tuvieron un mismo impacto al tratarse de contingentes con una notable movilidad geográfica. Esto derivó en que el padrinazgo por parte de estos podamos catalogarlo en dos tipos: o bien, era un padrinazgo realizado dentro del propio gremio de seguridad, o bien el padrinazgo era en su lugar de origen. Al tratarse de población ajena a la comunidad, los guardias civiles o carabineros se apadrinaron entre ellos, manteniendo una separación del resto de la comunidad, la cual desconocemos si era forzada por mandos superiores para evitar injerencias y favoritismos, si era una elección de los propia o si era de la comunidad. Tampoco debemos darle una mayor repercusión en tanto el padrinazgo entre quienes compartían oficio no fue excepcional; además, al tratarse de población desplazada que trabajaba codo a codo se forjarían lazos de amistad y simpatía y, por lo menos en la segunda mitad del siglo XIX, también compartían lugar de habitación por la existencia de casas cuarteles. Jesús Rivera Taboada, natural de Sarria, y su esposa Manuela Lence Novo, natural de Castroverde, bautizan a su hijo en la villa de Chantada donde Jesús se halla destinado en 1897 como guardia civil, los padrinos elegidos fueron el matrimonio

compuesto por Antonio Rodríguez Pérez, guardia civil, y María López⁶³⁵. La elección de estos por progenitores con los que no se compartía oficio acostumbró a deberse por ser naturales del lugar, tal y como acontecía con capitanes del ejército –hidalgos a su vez– o alguaciles que eran parte de la comunidad frente a otros militares o carabineros que eran alóctonos.

Los catalogados como miembros de la administración (3,99%) sí muestran una cierta concentración en áreas urbanas, aunque también en núcleos que ejercían como cabeza de comarca o jurisdicción. Secretarios de ayuntamientos, merinos, alcaldes o regidores eran figuras de alto valor por la extensión que podían alcanzar sus redes sociales y sus decisiones, pero también estuvieron presentes otras figuras de la administración de menor rango como veedores o, incluso, obligados de carnicería.

Más que profesiones liberales (2,86%) podríamos decir profesiones sanitarias dado que casi todas ellas estaban vinculadas con dicho sector: médicos, barberos, cirujanos, boticarios, farmacéuticos, veterinarios o sangradores; aunque también hubo espacio para los dedicados a la enseñanza como maestros. La elección de este contingente no se redujo a las áreas urbanas y podríamos llegar a afirmar que constituían una cierta élite social en las áreas rurales, sobre todo los médicos y cirujanos cuya procedencia social era la hidalguía.

El servicio doméstico (1,79%) estaba englobado, principalmente, por aquellos calificados como criados, que constituyen un sector especial para el padrinazgo por la convivencia que mantenían con sus amos y la relación clientelar derivada de ser asalariados. Principalmente se trata de criados de nobles, eclesiásticos o monasterios, pero también nos encontramos con designaciones más específicas como pajes o mayordomos; como caso excepcional debemos citar a Antonio Pérez, bosquero del Conde de Lemos⁶³⁶. Los criados estaban presentes en el 22,5% de los hogares del interior lucense, sobre todo, entre las familias más acomodadas⁶³⁷; cifra nada desdeñable que muestra la importancia que este contingente tuvo. Los criados, al contrario que las criadas, se trasladaban de casa y amos de forma más frecuente⁶³⁸; pese a ello, la mayor familiaridad que estos criados podían alcanzar con su amo hace que los situemos en el punto de mira al ser posible que fuesen seleccionados como padrinos en calidad de intermediarios entre la población y las élites. Sin embargo, el escaso peso que los padrinos criados parecen tener respecto a la población que se trabajaba como tal –8% de la población del interior lucense– nos hacen desechar esta idea y limitarla, únicamente, a los mayordomos que suponían la cúspide de la estructura interna de los criados. Aun así, la notable escasez de padrinos que fueron anotados como criados debe ser atribuida a un déficit de las partidas y no solo a una depreciación de este grupo como padrinos, situación que dista de la existente en otras áreas en la que los criados estuvieron totalmente ausente de los padrinazgos⁶³⁹.

Los señores jurisdiccionales (1,64%) constituían una élite dentro de la hidalguía, pero en la práctica todos los que fueron reseñados como señor jurisdiccional lo eran de pequeños cotos que apenas abarcaban más de un par de parroquias. Los señores jurisdiccionales con un amplio territorio y un elevado número de vasallos apenas participaron en el padrinazgo de la población local; no sólo la mayoría acabó residiendo en la corte madrileña, sino que, además, se reservaron para apadrinar o bien dentro de su grupo social o bien en aquellos padrinazgos

⁶³⁵ ACPLU, *Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, 1886-1900, f. 157v.

⁶³⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 24.

⁶³⁷ I. DUBERT GARCÍA, “Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen”, cit., p. 14.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 12. Los varones permanecían como criados en una casa entre tres y cuatro años de media.

⁶³⁹ É. COURIOL, “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, cit., p. 138.

que conllevaban una propaganda social por tratarse de bautismos mediáticos, como los de adultos.

Por último, contamos con un reducido grupo que más que oficios está referido a la procedencia de las rentas de las que vivían (0,36%) y a su pertenencia a órdenes de prestigio (0,05%). Los primeros están referidos a la renta del tabaco, pero otros fueron anotados con un sucinto *empleado en rentas* como don Antonio Goy que apadrina junto a su esposa, doña Isabel Capón, a su sobrino Modesto Antonio, hijo de su hermano don Juan Goy, notario⁶⁴⁰. Respecto al miembro de una orden, nos referimos a don Pedro José Ulloa y Taibo, caballero de la orden de Santiago y vecino de la villa de Monforte, donde apadrinó a su hermano Ignacio Crisóstomo Xabier (1702), ambos hijos de doña Juana María Piñeiro de Taibo y don Juan de Ulloa, a su vez también caballero de la orden de Santiago⁶⁴¹.

Como ya indicamos, los oficios de las mujeres presentan un subregistro todavía mayor, tanto entre las madres como entre las madrinas. Pese a ello, contamos con cerca de un centenar y medio de madrinas cuyos oficios aparecen registrados en su participación como madre o madrina, aunque una parte importante de ellas deriva de que apadrinó junto a su marido y se anotó el oficio en plural. Esta situación se dio, principalmente, entre los pertenecientes al grupo de agricultores (5,97%) y de administración de rentas estancadas (2,24%), por lo que no reincidiremos en ello.

El sector de servicios (46,62%) se constituyó entre las mujeres en el más frecuente, en parte por el abundante madrinazgo de expósitos por parte de las conductoras que los llevaban a Santiago de Compostela. Fuera de estos niños, el padrinazgo de estas mujeres fue reducido y, de repetirse, en un arco temporal amplio. Pero este grupo no se redujo a las conductoras, sino que contamos con otros oficios, bien por ser citadas junto a sus maridos como mercader, pulpera, quincallera o molinera, bien por ser citadas a título propio como carniceras, tenderas u horneras.

Tabla 54. Oficios de las madrinas

	Nº	%
Sector servicios	69	46,62
Señoras jurisdiccionales	32	21,62
Trabajadores en el servicio	24	16,22
Artesanas	9	6,08
Agricultores	8	5,41
Administración rentas estancadas	3	2,03
Profesiones liberales	2	1,35
Religiosas	1	0,68
	148	

Las señoras jurisdiccionales (21,62%) mantuvieron los mismos parámetros de participación que los varones. Aparecen tanto señoras jurisdiccionales a título propio como cónyuges del titular de la jurisdicción, todas ellas referidas a pequeños cotos del interior lucense. Aunque no se corresponde totalmente con el señorío jurisdiccional por no poseerlo, no podemos dejar de destacar a doña Clara, que *en la quinta feira* de mayo de 1609 ejerció de

⁶⁴⁰ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 335 y 342.

⁶⁴¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 88.

madrina de un niño en la villa de Chantada, partida de bautismo en la que se especifica que es *gobernadora de dicha villa*⁶⁴². Esta incluida en este grupo por estar delegada la autoridad jurisdiccional de la villa, que correspondía al Marquesado de Astorga, en el gobernador.

El tercer grupo en importancia fue el servicio doméstico de nobles o eclesiásticos (16,22%). Estas amas o criadas fueron un sector difundido por el rural frente al anterior que se centraba en las ciudades y villas. La diferencia temporal de las estancias de criados y criadas implica que su papel fue diferente. Decíamos que los criados apenas tuvieron repercusión en relación a la familia para la que trabajaban, todo lo contrario a las criadas que fueron elementos activos e integrados en la familia, hasta el punto de que en su vejez quedaban al amparo de sus amos.

En el período en que solo se manejaba el modelo de padrinazgo de pareja, no fue infrecuente encontrarse a curas que se hacían acompañar de sus criadas para complementar la pareja. De forma semejante aconteció con los nobles e hidalgos que, cuando a falta de una mujer de la parentela próxima, no dudaron en ejercer de padrinos en compañía de sus criadas para progenitores de los estratos sociales bajos. Pero el papel de estas también fue notable sin estar acompañadas de sus amos; a lo largo del siglo XVII no fueron infrecuentes los padrinazgos por parte de las distintas criadas de los señores de Tor en la parroquia, pese a que algunas eran alóctonas del lugar. Semejante acontece con las criadas de los curas que tampoco acostumbraban a ser naturales de las parroquias en las que sus amos estaban destinados, sin que esto obstase para ser seleccionadas. Algunas no podemos evitar considerarlas un padrinazgo por carencia u ocultación, en tanto representaban las personas de mayor disponibilidad a las que podía recurrir un párroco o una madre que buscaba el silencio del bautismo. Ahora bien, su elección también respondía a ser el eslabón que mediaba respecto a sus amos; cuando no se podía aspirar a un padrinazgo de los amos, se optaba por las criadas visto que formaban parte del hogar pero eran más asequibles.

Las artesanas (6,08%) que constan son todas referidas al mundo textil: cardadoras, costureras y tejedoras, no en vano se trataba de un sector con una alta participación de mujeres que, normalmente, ejercieron dichos oficios de forma complementaria a la agricultura⁶⁴³. Esta complementación provoca que las cifras sean más bajas que la realidad pues, como hemos dicho, las actividades complementarias a la agricultura eran silenciadas en las fuentes; razón por la que la mayor parte de las artesanas del mundo textil consten en las áreas urbanas cuando su mayor protagonismo residía en el rural. Otra razón por la que fue especialmente agudo el silenciamiento del oficio de las mujeres es la atribución en exclusiva al marido, omitiéndose la actividad e implicación de las mujeres. Juliana Pérez, vecina de Monforte de Lemos, apadrinó a cinco niños en 1600-1601, pero las fuentes nunca se refieren a ella como platera, sino como esposa del platero Juan Vázquez; idéntica situación acontece con Catalina Fernández, mujer de Juan Jurdo tendero en la villa de Chantada, que apadrinó cinco niños entre 1568-1577. ¿Debemos considerar que tenían un papel nulo en la actividad laboral que regentaban sus maridos? Consideramos que no en tanto constan viudas que llegaron a hacerse cargo de los negocios de sus maridos, lo que denota una mínima implicación antes de enviudar⁶⁴⁴.

Las dedicadas a profesiones liberales (1,35%) y las eclesiásticas (0,75%) fueron auténticas excepciones, más las segundas que las primeras puesto que la condición de monja

⁶⁴² ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 31v.

⁶⁴³ M. A. ARTIAGA REGO; A. I. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades productivas da poboación rural en Galicia 1750-1900", cit., p. 313; O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., p. 126.

⁶⁴⁴ O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., pp. 100-102.

viene delatada por el uso del distintivo ‘sor’ o ‘madre’, unido a la ausencia de apellido, mientras que la dedicación de las segundas era obviada en las fuentes por lo que podía haber más madrinas dedicadas a esos oficios. Se trata de una partera y una especiera, oficio que la ley de 1498 de los Reyes Católicos incluía entre las que debían pasar un examen del Tribunal del Protomedicato⁶⁴⁵.

Además de los oficios más habituales entre los padrinos, resultaría de gran interés analizar la relación entre oficios de padrinos y padres. Sin embargo, el alto grado de desconocimiento de oficios de padres y padrinos supone un obstáculo prácticamente insalvable, aunque no obsta para que podamos apuntar hacia ciertas tendencias.

En primer lugar, debemos apuntar que, si bien hubo una cierta predisposición a apadrinar dentro del mismo gremio, no fue total; es decir, el padrinzago no contribuyó a crear grupos cerrados sino que a través de la figura de padres y de padrinos se constituyeron redes que abarcaban a miembros de distintos gremios. Posiblemente, el tamaño de los gremios fuese determinante en dicha interrelación, puesto que en ciudades, como Santiago de Compostela, donde el número de artesanos era claramente superior al de las villas del interior lucense, se percibe una clara endogamia espiritual con base en el oficio de los progenitores⁶⁴⁶. Por ejemplo, en la villa de Chantada trabajaba el relojero don Bernardo Fernández y, personalmente, dudamos que hubiese más en la villa; la procedencia alóctona de él y de su esposa supuso una razón más que condicionó la elección del padrino de su hija Basilisa (1854), que fue apadrinada por el guardia civil Francisco Regadío⁶⁴⁷. Esto no obsta para que no se escogiese dentro de gremios de calibre semejante pues, como vimos anteriormente, se procuró que padres y padrinos gozasen de una consideración social parecida.

La elección fuera del gremio tenía también su utilidad; por ejemplo, los artesanos podían conseguir materia prima a mejor precio o más rápidamente o un mercader podía hacerse con más género para vender en sus viajes. Además, utilizando el argumento de Ericsson, no resulta incoherente que los oficios que tenían un contacto diario con todos los niveles sociales en sus jornadas laborales fuesen padrinos recurrentes, como se puede ver en los artesanos de las áreas urbanas⁶⁴⁸.

En segundo lugar, los oficios contribuyeron a crear lazos de simpatía entre aquellos que no pertenecían a la comunidad como hemos visto con las fuerzas de seguridad. Otro ejemplo lo hallamos en la villa de Sarria donde se bautizó en 1879 una niña, Rodosinda, hija de María López Fernández, natural de Taramundi (Asturias) y de oficio quincallera. Los padrinos no fueron vecinos de Sarria, sino que fueron los monfortinos Manuel Álvarez y Manuela Castro Morán, ambos quincalleros también⁶⁴⁹.

Por último, destacar que el oficio de los padrinos no fue la razón de la selección en sí, salvo en aquellos casos como jueces o alcaldes en los que se podían obtener ciertos beneficios por ser compadres, sino que tuvo mayor importancia la consideración social que reportaban y las redes sociales de las que participaban. Gady, en su estudio sobre Charles Le Brun,

⁶⁴⁵ -, *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, cit. T. 4, Lib. VIII, p. 73.

⁶⁴⁶ O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinzago en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 207.

⁶⁴⁷ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, 1852-1856, f. 45.

⁶⁴⁸ T. ERICSSON, “Who wants to be a godparent? Baptisms in a Lutheran Church in Paris, 1755-1804”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 240.

⁶⁴⁹ ACPLU, *Libro V de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., f. 104.

constató como ejerciendo el mismo oficio fueron cambiando los perfiles de los progenitores con los que contraía parentesco en función de las redes sociales a las que iba accediendo⁶⁵⁰.

5.9. LAS AUSENCIAS

De igual forma que se destacan aquellos que tuvieron un papel notable y recurrente en los padrinzgos, debemos citar las ausencias. Como destacaba Pageot, la función espiritual asignada a los padrinos por la Iglesia solo podía ser realizada por un grupo bien definido de personas⁶⁵¹; aunque, como ya hemos dejado patente, el correcto desempeño de la función espiritual no fue el elemento determinante de la elección de padrinos, sí consideramos que dicha elección de padrinos se centró en personas que cumplieran determinados perfiles⁶⁵². Sin embargo, los perfiles requeridos por cada familia variaban al igual que sus propias circunstancias. Guido Alfani ya destacaba en su obra que si algo caracterizaba a la institución del padrinzgo era su maleabilidad y adaptabilidad. En consecuencia, no queremos profundizar en los padrinos ideales, pues eran variados, sino que queremos abordar aquellas situaciones que suponían la exclusión del mercado de padrinos independientemente de las circunstancias de los progenitores. Es decir, que elementos constituyeron la causa de la no elección como padrinos e impedía a una persona participar de forma activa y directa en las redes sociales.

Se trata de una más que ardua tarea porque para certificar que una persona estuvo ausente de los padrinzgos es preciso hacer un recorrido vital, abarcando tanto la parroquia de origen como de vecindad y las parroquias circundantes a ambas. Con base en ello, este apartado es aproximativo y, más que afirmar la total ausencia de determinados sectores, solo nos atrevemos a certificar el escaso recurso a ellos. Podemos clasificar las causas de las ausencias en varios bloques: causas permanentes, temporales, marginales y laborales.

Sobre las causas permanentes apenas tenemos datos más allá de lo que los antropólogos afirman que defienden que ciertos sectores de la población eran excluidos de los padrinzgos por poseer taras físicas o mentales. Esta exclusión estaba basada en la idea de que el ahijado tendría rasgos similares a los padrinos, por lo que optar por alguien con una tara era considerado un riesgo de transmitirlo al ahijado⁶⁵³. Por nuestra parte, solo podemos corroborar esto en tanto las fuentes no citan en ningún momento alguna característica de este tipo entre los padrinos y aquellos casos en los que se dice de los padres, no los hallamos como padrinos en la parroquia. Por ejemplo, entre 1659-1663, en San Martiño de Zanfoga, se bautizan tres hijas de *Juan López el ciego*, independientemente de que se trate de un apodo o de un problema real, solo consta en las partidas en calidad de padre⁶⁵⁴. Otro ejemplo es el de Isabel López, vecina de Santo Estevo de Cartelos, en cuya partida de defunción se anota *soltera y tonta*, término impreciso aunque, sin duda, hacía referencia a una deficiencia mental y que, probablemente, fue la causa de que no amadrinase a ningún niño⁶⁵⁵.

⁶⁵⁰ B. GADY, "La construction des réseaux professionnels et artistiques à Paris au XVII^e siècle: Charles Le Brun parrain et compère", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI^e-XX^e siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, p. 373.

⁶⁵¹ P. PAGEOT, "Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500", cit., p. 62.

⁶⁵² A. BASILICO, "La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l'époque moderne", cit., pp. 30-31. Esto no obsta para que, en determinados casos, la elección buscara dicha religiosidad, como en Téramo entre 1604-1607 donde Basilico afirma que el padrino más habitual lo fue por cumplir ala perfección los mandatos tridentinos.

⁶⁵³ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., pp. 68-70; B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., pp. 81-82. Esta creencia parece que estaba bastante extendida por distintas zonas europeas.

⁶⁵⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios, Defunciones y Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, 1649-1685, f. 24v, 27v y 30; M. ARIZA VIGUERA, "Geografía lingüística de los apellidos españoles (algunos aspectos)", cit., p. 36. Algunos apodos derivados de cualidades físicas llegaron a convertirse en apellidos, la mayoría de connotaciones negativas.

⁶⁵⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Estevo de Cartelos*, 1852-1877, f. 3v.

Podríamos incluir en las causas permanentes, aunque lo hacemos con reticencia, las personas que portaban nombres poco agraciados o demasiado exóticos para los progenitores. Como veremos en siguientes apartados, el índice de transmisión del nombre de los padrinos al ahijado era alto, hasta el punto de que determinados autores han llegado a aseverar que la elección de los padrinos se hacía con base en el nombre que se quería asignar al bautizado⁶⁵⁶. Desde luego, no consideramos que fuese un factor clave en la elección, aunque no descartamos que el nombre ejerciese un efecto repelente que, desde, luego quedaba solapado por resto de características del padrino. Eustaquio González, marido de doña Nicolasa de Noboa y vecino de San Xoán da Cova, constituía la élite del lugar en tanto su mujer era la única de origen hidalgo de la parroquia en el momento. Entre 1750 y 1759, apadrina a nueve criaturas y tiene tres hijos, pero solo transmite su nombre a un niño, mientras que su mujer lo transmitió con más frecuencia⁶⁵⁷.

Las causas temporales son aquellas que supondrían la exclusión durante un determinado tiempo de los padrinazgos, pero que se revertía. Hemos detectado la ausencia de aquellos que ejercían de mayordomos de la parroquia durante el año que duraba dicho cargo; por ejemplo, los mayordomos de San Paio de Muradelle entre 1750 y 1762 no ejercieron de padrinos en sus correspondientes años, pero sí apadrinaron en otras fechas. Esta situación se mantenía a inicios del siglo XIX, donde encontramos dos únicas excepciones que, realmente, no tenemos claro que lo sean. Se trata de los mayordomos de 1803, Juan de Otero, y el de 1804, Benito Ledo, que apadrinan en sendos niños en los respectivos años; sin embargo, ambos tienen lugar en enero –concretamente, el 18 de enero de 1803 y el 17 de enero de 1804, respectivamente– y, dado que desconocemos la fecha precisa del nombramiento del nuevo mayordomo, quizás no se trata de una excepción⁶⁵⁸. El descarte de los mayordomos como padrinos se debió, con total seguridad, a la mala situación económica en la que, en apariencia, quedaban estos tras ejercer dicho cargo. Además de los múltiples pleitos por la negativa a aceptar el cargo, basta un vistazo a los libros de fábrica para constatar su endeudamiento y tardanza en liquidar los pagos. Es indudable que algunos mayordomos pudieron excederse en su cargo y malversar o defraudar el caudal de la parroquia, por lo que no quedarían económicamente tan tocados. Sin embargo, de ser así, estarían en una situación parecida al ser evitados por el riesgo de las repercusiones de descubrirse su delito o por la afrenta que suponía para los vecinos.

Otras causas temporales fueron el embarazo, ya citado en apartados anteriores, o los períodos de luto que llegaron a provocar ausencias cuando se trataba de un bautizo ajeno a la familia directa. Los problemas con la justicia podían ser otra causa de la ausencia como padrinos: el enfrentamiento contra el brazo civil o religioso conllevaba un desprestigio que situaba al acusado en entredicho. Incluso las familias más poderosas no eran ajenas a este problema, de lo que Basilico nos proporciona un ejemplo con la familia Michitelli⁶⁵⁹. Pero, como afirmábamos en el apartado de normativa eclesiástica, no parece que afectase por igual a todas las familias o, más bien, que dependería de la causa del conflicto y, por ende, en el impacto en el plano social para la familia. En 1779, Francisco Antonio de Moure presenta una demanda contra su párroco ante el Tribunal Eclesiástico de Lugo acusándolo de no aceptarlo a él y su familia en el Precepto Pascual, no confesarlos ni administrarles los sacramentos como venganza por un pleito anterior mantenido entre ambos en la Real Audiencia de Galicia⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ A. BURGUIERE, “Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l’Ancien Régime”, cit., p. 31; P.-Y. QUEMENER, “Le parrainage, rouage essentiel des processus de prénomination”, *Kaier ar Poher*, vol. 41, 2013, p. 16.

⁶⁵⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Xoán da Cova*, 1720-1790, f. 54v-71v.

⁶⁵⁸ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle*, 1797-1852, f. 17v y 20; *Libro I de Fábrica de San Paio de Muradelle*, 1722-1899, f. 221.

⁶⁵⁹ A. BASILICO, “La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l’époque moderne”, cit., p. 31.

⁶⁶⁰ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestazgo de Navego, Mazo 4 (1685-1795).

Dado que el párroco incluso amenazaba con echarlos, ¿cómo iba a aceptarlos como padrinos cuando tenía la potestad de negárselo?

Las causas marginales fueron aquellas relacionadas con los sectores marginales de la población. Desconocemos si bandoleros, prostitutas o maleantes ejercieron de padrinos por la escasa información aportada en las partidas sacramentales y la ocultación pública de dichas dedicaciones por su cercanía a la ilegalidad⁶⁶¹. Pese a ello, no dudamos que su participación como padrinos sería ínfima y reducida a esos círculos; sobre todo, prostitutas que tendieron a ser mujeres solas y pobres que, en consecuencia, no constituían una relación social atractiva para los progenitores. Los bandoleros tenían, además, el componente del continuo traslado de lugar. López Morán nos aporta información sobre una gavilla de bandoleros que operaba en el sur de la diócesis lucense de la que formaba parte Felipe Goyanes, natural de la parroquia de San Paio de Diomondi⁶⁶²; la única persona que responde a dichas señas en esa parroquia no participó como padrino en ningún momento.

Algunos casos se hallan en la línea intermedia entre causas marginales y laborales. Nos referimos, principalmente, a los taberneros y bodegueros, sobre todo, a su sector femenino que fue atacado por las autoridades tratando de limitar su implicación en esos oficios⁶⁶³. Pero, incluso, también el sector masculino dado que las tabernas eran consideradas por las autoridades como nidos de vicio y violencia, en lo que influyó, indudablemente, la relación entre estas y las gavillas de bandoleros⁶⁶⁴. Pero el oficio de tabernero no fue la única causa laboral de ausencias en el padrinazgo, sino que podemos situarnos en un extremo opuesto: los obispos. En efecto, no hemos podido hallar a ninguno de los obispos de la diócesis de Lugo como padrinos de niños de la diócesis. Posiblemente, durante su etapa anterior al cargo sí ejercieron de padrinos en sus lugares de origen o donde desarrollaron sus carreras eclesiásticas, pero en Lugo no hay rastro de ellos. Si bien es cierto que la continua sucesión de obispos en pocos años que vivió la sede lucense en el siglo XVII no debió ser aliciente suficiente para que la población se decantase por estos, en los siglos siguientes, con obispos más duraderos, tampoco se produjo dicha participación⁶⁶⁵.

En definitiva, además de existir factores que facilitaron la integración en el mercado de padrinos, otros ejercieron el efecto contrario. La mayoría de ellos estaban en relación con el alcance de la red social a la que se accedía a través de los padrinos ya que se buscaba que fuesen lo más amplias y beneficiosas posibles.

5.10. RECAPITULACIÓN

A modo de conclusión de este largo capítulo, queremos recuperar las ideas principales que hemos expuesto. Se trata de crear una imagen explicativa de la implicación del padrinazgo en las redes sociales a lo largo de los cuatro siglos estudiados, utilizando las tendencias generales sin olvidar que, dentro de ellas, se producían excepciones.

Podemos establecer tres fases temporales respecto de quienes ejercían de padrinos, aunque se produce un solapamiento entre todas ellas. Estas tres fases, por las características intrínsecas del interior lucense, no se adecuaban a otras áreas que, aunque responden a un proceso similar, tuvieron una implantación más temprana y de un ímpetu diferente.

⁶⁶¹ S. M. RIAL GARCÍA, "Solos y pobres: las mujeres de las ciudades de Galicia ante la marginalidad y la prostitución", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 16, 2005, pp. 311-312. El estudio de la prostitución cuenta con más fuentes y facilidades en los entornos urbanos que en los rurales, pero el ejercicio de la prostitución en las áreas rurales es un hecho.

⁶⁶² B. LÓPEZ MORÁN, *El Bandolerismo gallego en la primera mitad del siglo XIX*, Edición do Castro, Sada, 1995, p. 39.

⁶⁶³ O. REY CASTELAO, "Las campesinas gallegas y el honor en la Edad Moderna", en *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, p. 432.

⁶⁶⁴ B. LÓPEZ MORÁN, *El Bandolerismo gallego en la primera mitad del siglo XIX*, cit., p. 92.

⁶⁶⁵ O. REY CASTELAO, "La diócesis de Lugo en la época moderna", cit., p. 116.

El siglo XVI y XVII respondieron a un padrinazgo de protección en el que se buscaba extender lo máximo posible las redes sociales a fin de asentar el grupo social y de protegerse ante la inestabilidad del período⁶⁶⁶. Desde mediados del siglo XVII, se intensifica la búsqueda de protección al priorizarse el padrinazgo por parte de las élites, paralelamente al proceso de ennoblecimiento que siguieron estas familias. Se podría decir que este padrinazgo tenían una función recíproca y semejante al vasallaje: por un lado, las familias que buscaban el ascenso social se forjaban un séquito de aliados que contribuían a avivar la imagen protectora y poderosa de estas familias; por otro lado, los progenitores conseguían un vínculo con grupos superiores a los que poder recurrir para buscar protección y/o ayuda.

En el siglo XVIII, se agudizó la elección de vecinos pues se apunta ahora a aquellos que compartían trabajos, celebraciones y otras reuniones de la vida cotidiana. Es el siglo en el que se empieza a observar un cambio en la consideración de las parroquias que, por tanto, cobran mayor valor como marco de sociabilidad, auspiciado por una mejor atención pastoral.

Finalmente, el siglo XIX, fue el siglo de la familia. Si en el siglo XVIII se establecían el mayor número posible de redes sociales a través de todas las vías posibles, en el siglo XIX se priorizó el reforzamiento de los lazos ya existentes, entre ellos, el parentesco sanguíneo al que se une el espiritual. El reforzamiento se produjo, además, a través de la reiteración de los padrinos entre hermanos. Nos atreveríamos a enarbolar un bloque más que se correspondería con el siglo XX, que parece estilarse como un período de transición entre el padrinazgo religioso y el padrinazgo civil, pero, sobre todo, de intensificación del papel de la familia como padrinos⁶⁶⁷.

La cuestión a formularse es la causa de los cambios. Obviamente, no fueron bloques compactos en los que, súbitamente, se dejase de escoger a hidalgos para solo escoger a vecinos, sino que todos los patrones convivieron. Simplemente, cada uno tuvo un mayor peso en cada etapa y protagonizaron las tendencias.

Podemos hipotetizar distintas causas como el agotamiento de las fuentes de padrinos, la redirección de las estrategias de padrinazgo al mudar el contexto social, difusión de pautas y modas ajenas a través de los cauces de la emigración e, incluso, un cambio en el significado del valor dado al padrinazgo. Todos ellos parecen confluir sin que se pueda determinar una causa principal de la mutación. El objetivo de escoger a determinados padrinos era suplir una falta o prevenirla; en consecuencia, la falta a suplir marca la querencia por un perfil de padrinos determinados.

En el siglo XVII, período en el que se estaban reorganizando y asentando los linajes, se mantenía una estructura social semejante a la del feudalismo en la que el padrinazgo, aunque sin llegar a tanto, se instituyó como una suerte de relación de vasallaje: el padrino veía aumentada su influencia y reconocimiento social al tiempo que realizaba un reconocimiento comunitario y público de protección y ayuda a su ahijado. Como hemos dicho, en el siglo XVII tuvo lugar un proceso de afianzamiento de los linajes de la hidalguía que, para respaldar su pretensión de diferenciarse socialmente y ser tenidos por hidalgos, necesitaba del apoyo y reconocimiento como tal de sus vecinos. Los progenitores del ahijado, por tanto, se comprometían de forma implícita a respaldar dicho propósito en el que, además, se veían beneficiados ellos mismos al poder alardear de su relación con las clases superiores. No

⁶⁶⁶ A. BURGUIÈRE, "Prénoms et parenté", cit., p. 31.

⁶⁶⁷ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., p. 10; V. GOURDON, "L'affirmation d'un rite familial. Premiers résultats d'une enquête sur les baptêmes civils auprès des municipalités de Charente-Maritime", *Écrits d'Ouest*, vol. 13, 2005, pp. 175-177. En Francia, el bautismo civil tuvo su origen en la Revolución Francesa y, en la actualidad, ya se realiza en, al menos, una cuarta parte de las comunas. En España, este fenómeno va con más retraso por el protagonismo que se le dio a la Iglesia durante el franquismo, frente a la laicización del país gallo en el siglo XX.

podemos, por tanto, negar la utilización del padrinazgo de las élites como una parte de la política de propaganda familiar que desarrollaban dentro de los templos parroquiales.

Sin embargo, esta política paternalista cesó en el momento en que dejaron de necesitar del reconocimiento de sus vecinos para ser considerados miembros de la nobleza e hidalguía. A la elaboración de censos y recuentos de población hay que sumar todas las estrategias que sus antepasados habían puesto en marcha –dotación de sepulturas, patronatos de iglesias, escudos de armas en capillas, etc.– que contaban ya con un recorrido que les permitía remontarse varias generaciones para aseverar estar en el *derecho y posesión desde tiempo inmemorial*⁶⁶⁸. Como otro factor que repercutió y que, a su vez, también fue consecuencia de lo que acabamos de exponer, fue la intensificación del proceso de polarización social que propulsó que los hidalgos buscasen tener relaciones con sus iguales, mientras desechaban aquellos lazos que los unían a grupos sociales de menor consideración.

Por su parte, el pueblo llano percibía a la hidalguía como un sector cuasi que hostil que solo buscaba mantener sus privilegios y percibir las rentas. La consecuencia fue que se prescindió de este sector y se intensificó la elección de los vecinos, auspiciado por un contexto que revalorizó la comunidad parroquial y el marco de sociabilidad que esta ofrecía. El auge de las cofradías religiosas desde inicios del siglo XVIII, fomentaron la fraternización de los vecinos⁶⁶⁹; a la función de formación religiosa, hay que añadir la función identitaria al aportar un nexo de unión a la comunidad⁶⁷⁰. A mayores, estos lazos se reforzaron a través de las prácticas laborales comunitarias realizadas en la parroquia, pero también en la emigración que, no olvidemos, se acostumbraba a realizar en cuadrillas de personas que compartían origen.

El desarrollo de un aparato judicial al margen de las justicias señoriales creaba un clima de mayor seguridad en la población que podía recurrir a la justicia sin tener que participar de las prácticas abusivas e irregulares de la justicia señorial. En ese marco, ya no era tan primordial contar con los miembros de la justicia señorial en sus redes sociales, sino que era más valioso tener aliados dentro del marco comunitario, no solo para contar con testigos y declaraciones a favor, sino para evitar pleitos⁶⁷¹. Pero, además de la participación individual, hay que analizar la colectiva que, en el siglo XVIII, los colectivos que se agruparon para realizar demandas conjuntas muestran una mejor organización⁶⁷².

Conforme avanza el siglo XVIII, los componentes de la familia fueron incrementando su papel como padrinos, en lo que podemos interpretar como un paso de la parentela extensa – formada por parientes junto a amigos y vecinos– a la parentela sanguínea⁶⁷³. En consonancia con esto, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, se produjo uno de los cambios más sutiles, pero más determinantes de la función que se le daba al padrinazgo: la pérdida de protagonismo de la figura de compadre frente a la de padrino. Antes del siglo XIX, el

⁶⁶⁸ Para una mayor especificación de las estrategias desarrolladas en los templos véase A. PRESEDO GARAZO, “La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII”, cit; “La imagen del poder de los hidalgos gallegos en la Época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 20, 2011.

⁶⁶⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 354-355. En la primera mitad del siglo XVIII, la fundación de cofradías en la diócesis de Lugo se disparó, fundándose el 31% de las cofradías dedicadas al Santísimo, el 26% del Rosario, el 37% de otras advocaciones marianas, el 55% de las dedicadas a las ánimas y el 44% de las dedicadas a distintos santos.

⁶⁷⁰ D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, p. 82. Aspectos como la celebración de oraciones por los fallecidos a lo largo del año contribuyeron a ello.

⁶⁷¹ O. REY CASTELAO, *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 76. El predominio de montes de voces en Lugo provocó un considerable número de pleitos entre vecinos para aclarar los derechos de cada casa.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 121.

⁶⁷³ T. A. Mantecón Movellán, “Sobre linajes y peleas de perros: parentelas y pendencias en la Castilla Moderna”, cit., p. 154.

padrinazgo creaba dos vínculos que, pese a estar relacionados y compartir origen, tenían valor *per se*; con la progresiva introducción de la familia en el cosmos de relaciones del padrinazgo, el vínculo de compadre queda minimizado bajo los vínculos sanguíneos de padre e hijo o de hermanos. Es decir, un abuelo que apadrinaba a un nieto establecía una relación de compadrazgo con su hijo, pero esta no llega a sobresalir sobre la relación paterno-filial que era en la que estaba depositada la identidad individual y comunitaria, así como la transmisión del patrimonio; por el contrario, con el nieto, la relación de paternidad espiritual sí descollaba sobre la de abuelo-nieto puesto que individualizaba a ese nieto entre todos los restantes y descansaba en ella la transmisión del patrimonio inmaterial que constituía el nombre.

Si se elimina el valor del compadre, manteniéndose solo el de padrino, el padrinazgo ve modificada su utilidad y pasa a ser más una carga que un privilegio, es más una inversión de futuro que una implicación actual. Esto, a su vez, provoca un mayor recurso a la familia que, por no molestar a vecinos, recurren a aquellos que no se van a negar; a su vez, es una prevención de no colocar a ambas familias en una situación incómoda al evitar que se niegue el padrinazgo, con la limitación temporal que en este siglo suponía. Vincent Gourdon ha afirmado que, en la Francia del siglo XIX, la concepción de apadrinar había adquirido tintes negativos por la implicación económica que suponía para con el ahijado⁶⁷⁴. Carecemos de datos sobre la valoración existente sobre el padrinazgo en Galicia, pero, de tomar por ciertas las palabras de Manuel Leiras Pulpeiro, sería positivo ya que afirma que los padrinos de boda apadrinaban al primogénito aunque *teñan que dar unha volta polo inferno*⁶⁷⁵.

Como decíamos, no podemos olvidar que se producían excepciones y, además, que ciertos factores escapan a nuestra observación tales como la amistad que era transversal a todos los factores que hemos visto, gracias a que los espacios de sociabilidad albergaban a la mayor parte de la comunidad. La Iglesia luchó por el mantenimiento de espacios separados con base en el sexo sin éxito, de tal forma que dichos espacios podían ser compartidos por personas de distinta situación económica, edad, situación civil, oficios, con y sin lazos sanguíneos, etc. Lo que está claro es que detrás de las relaciones evidentes había otras que determinaron la elección de unos u otros.

Por todo esto, debemos reiterar que el padrinazgo fue una institución creadora de redes sociales que se caracterizó por su flexibilidad y maleabilidad que le permitió adaptarse a las diversas circunstancias en las que se hallaban progenitores y padrinos, así como a la evolución y cambio del contexto general que, en los siglos estudiados, se transformó tanto demográficamente como económica, social y políticamente⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., pp. 293-294. Extracto de una nota de Pierre Boitard de 1852.

⁶⁷⁵ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, "Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)", cit., p. 249. Expresión gallega que se traduce como «tengan que dar una vuelta por el infierno». Significa que ejercerán de padrinos, aunque tengan dificultades para ello.

⁶⁷⁶ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 61.

6. DE LO RELIGIOSO A LO COTIDIANO: IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL PARENTESCO ESPIRITUAL

Queremos comenzar este capítulo partiendo de las palabras de Guido Alfani en referencia a los vínculos del padrinazgo: *weakness is not synonymous with ineffectiveness*⁶⁷⁷. Es decir, que los lazos de padrinazgo no tuviesen la misma fortaleza durante todo el Antiguo Régimen, que permanezcan ocultos en la documentación notarial y que no crease relaciones tan fuertes como el matrimonio no significa que fuesen ineficaces o inútiles.

Segalen ha defendido que en cada sociedad distintos elementos como alianzas, trabajo o residencia dependían de la posición del individuo dentro del grupo de parentesco⁶⁷⁸. Considerando que el padrinazgo creaba un parentesco espiritual y contribuía a jerarquizar o equilibrar las relaciones sanguíneas al complementarlos con las sociales, resulta coherente que el padrinazgo tuviese implicaciones más allá del plano religioso. El mantenimiento, aún en la actualidad, del bautismo religioso y la incorporación del bautismo civil –que en Francia ya goza de un gran recorrido– apuntan directamente a una utilidad que, si bien cambia con el tiempo y las necesidades, mantiene el padrinazgo como una institución útil, necesaria y querida.

No podemos dejar de anotar que el bautismo era básico para crear parentesco espiritual, pero a su vez también lo era para ser considerado persona en sí misma. Cuando Domingo Varela hizo su testamento sabía que había sido sentenciado a cadena perpetua y estableció que, para que el hijo que estaba esperando accediese a su patrimonio, debía ser *regenerado con el santo bautismo*⁶⁷⁹. De forma semejante, el bautismo tenía una función propagandística de recuerdo pues, como afirmaban los tratadistas, *es traer a la memoria a los que ya somos bautizados, las obligaciones, que nos corren de cumplir lo que en el santo bautismo prometimos, y lo que la Santa Iglesia nuestra madre quiso advertirnos*⁶⁸⁰.

El parentesco espiritual, tanto de *paternitas* como de *compaternitas*, era una creación religiosa que no tenía equivalente en el plano civil. En consecuencia, su presencia en documentos de índole civil y judicial fue reducida, ya que tanto la población como las propias autoridades consideraban estos parentescos propios del ámbito familiar, cotidiano y privado⁶⁸¹. Para entenderlo mejor, podemos hacer un símil con la situación de los hipocorísticos o diminutivos de los nombres, dado que responden a unas circunstancias análogas: estos eran elementos al margen de lo oficial que, sin embargo de ello, eran

⁶⁷⁷ G. ALFANI, “Immigrants and formalisation of social ties in Early Modern Italy: Ivrea in the sixteenth and seventeenth centuries”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 47.

⁶⁷⁸ M. SEGALÉN, *Antropología histórica de la familia*, Taurus, Madrid, 2004, p. 55.

⁶⁷⁹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. José Álvarez, Jurisdicción de Portomarín 1851, leg. 4154/2, f. 6.

⁶⁸⁰ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 6v.

⁶⁸¹ M. BERTRAND, “Familles, fidèles et réseaux : les relations sociales dans une société d’Ancien Régime”, cit., p. 177. Bertrand ya afirmaba que los de sangre y de nombre eran los más fáciles de identificar, frente a otros basados en la amistad o la fidelidad.

recurrentes y de amplia utilidad en la vida cotidiana⁶⁸². En consecuencia, permanecían normalmente ajenos a los documentos oficiales aunque acabaron por dejar ciertas improntas en la documentación oficial. A través de estas improntas que también dejó el parentesco espiritual, hemos hallado ejemplos en los que la presencia de la relación padrino-ahijado o de compadres se plasmó en la documentación de índole notarial, judicial y, por supuesto, en epístolas privadas. Allí donde no consta esta relación de forma directa, no debe interpretarse como su ausencia y basta con bucear en el pasado o futuro familiar para ver que en parte de los documentos el padrinazgo y el compadrazgo estuvieron implícitos.

La ocultación no provenía solo de considerarlos lazos privados ajenos al ámbito público, sino que, en ocasiones, se antepusieron otras relaciones que, desde luego, no reducían ni eliminaban la importancia de los padrinos. Es preciso cruzar estas fuentes con las partidas de bautismo para poder hallar las conexiones, de lo contrario, padrinos y ahijados no salen a la luz a pesar de estar presentes. Por ejemplo, en los autos realizados sobre los bienes de Jacome Alfonso, Esteban Pérez se presentó como uno de sus albaceas sin mencionar que era, además, su padrino⁶⁸³.

La primera implicación del padrinazgo en la vida cotidiana era el uso de los calificativos de padrino, madrina y ahijado en la vida cotidiana. Don Jacobo Varela declaró en una averiguación que *varias veces le oyó tratar de tal ahijado y de compadres* al padrino de José Lorenzo⁶⁸⁴; o los padrinos de Juana Pérez, a quien *siempre la llamaban de ahijada*⁶⁸⁵. No se tratan de simples apelativos, sino que suponían la exposición pública de la existencia de dicha relación. Era un recordatorio del vínculo que se mantenía después del bautizo, independientemente del tiempo transcurrido; recordatorio no solo para los implicados, sino también para el resto de la comunidad. Un mecanismo de socialización sutil y, al mismo tiempo, de identificación dentro y fuera de la comunidad, al poder utilizarse de forma semejante a la filiación o similares para contribuir a la determinación del lugar y nexos que se tenían dentro de ella.

Pero, sin duda, la implicación que más valor tenía en lo cotidiano del padrinazgo y el parentesco espiritual fue el acceso al patrimonio, tanto material como inmaterial. El patrimonio inmaterial, el nombre, es abordado en siguientes capítulos por lo que no vamos a incidir en ello aquí, más allá de destacar el rol activo de los padrinos a la hora de transmitir el nombre a su ahijado. Transmitir el nombre era una vía asequible para toda la población de hacerse inmortal a través de otros o, menos abstracto, de favorecer la conservación de la memoria de su persona más allá de su muerte. Pero también en vida tenía su función, en tanto se trató del elemento más reconocible de la existencia de dicho parentesco pues creaba una situación de homonimia entre aquellos que eran parientes espirituales. Podemos incluir como elemento inmaterial las características físicas y psicológicas de los padrinos que, según las creencias, eran heredadas por los ahijados⁶⁸⁶.

Respecto al patrimonio material, no se trataba de que por ser ahijado o padrino existiese una transmisión, sino que, más bien, la encaminaba y orientaba. Podríamos definir el padrinazgo como un método de situar al ahijado en el radar hereditario de sus padrinos, una vía de realzar al bautizado para que fuese tomado como posible heredero. Obviamente, cuando existían hijos propios, las posesiones acostumbraron a ser demasiado exiguas como

⁶⁸² A. I. BOULLÓN AGRELO, ««Farruco, Paco, Fran»: datos históricos e evolución dos hipocorísticos en Galicia», *Revista galega de filoloxía*, 8, 2007, p. 11.

⁶⁸³ AGÍN, CONTRATACION, 490, N.2, R.9.

⁶⁸⁴ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestado de Chantada, Mazo 10 (1779-1798).

⁶⁸⁵ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte de Lemos, Mazo 17 (1811-1829).

⁶⁸⁶ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., pp. 68-70; B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., p. 81.

para reducirlas aún más donando un mínimo a un ahijado y, sobre todo, teniendo en cuenta el valor que se daba a no fragmentar el patrimonio de la casa. Sin embargo, cuando el patrimonio era suficiente amplio, no se dudó en señalar en los testamentos cantidades simbólicas para los ahijados.

De igual forma, si no había hijos, se abría la decisión sobre los herederos en la que los ahijados jugaron un rol importante. Pedro Trasorras y María Fernández, vecinos de Santa María Magdalena da Pena, confesaban *se allan de avanzada hedad maiores de sesenta años de hedad sin tener hixos ni herederos forzoso que les subcedan ascendientes ni descendientes ni esperanza de tenerlos*⁶⁸⁷; razón que los llevó a donar sus bienes a Pedro Polín, su sobrino y ahijado⁶⁸⁸. En este caso, además, se nos aporta la información sobre la tutela ejercida por este matrimonio sobre su ahijado por causa de su orfandad, ya que lo *han criado y alimentado desde su niñez*. Es una muestra más de la ocultación que se hace del parentesco espiritual en las fuentes notariales ya que, pese a ser su ahijado, se refieren a él como *su sobrino, hixo adoptivo y heredero*.

La elección de Domingo Sindín y Tomasa Díaz Varela, vecinos de Santa María de Xián, fue semejante al hallarse también sin descendencia. Domingo contaba con dos sobrinas que heredaron sus bienes: a una de ellas, Antonia, le dejó una casa y una tierra de dos ferrados, mientras que el resto de los bienes pasaron a manos de la otra sobrina, Manuela⁶⁸⁹. Ante la falta de herederos forzosos, fue Manuela, nuevamente la ahijada, la que recibió mayor parte. Además, también Tomasa le dejó sus bienes *por lo mucho que me quiere*. Aunque Tomasa no era la madrina de Manuela, ya estaba casada con su tío cuando fue bautizada, lo que debió forjar una relación estrecha semejante a la de madrina⁶⁹⁰.

La ausencia de herederos forzosos tuvo un impacto distinto si se trataba de un matrimonio, como Domingo y Tomasa con casa propia y control absoluto de sus bienes, que si era un tío soltero, cuya legítima se suponía debía quedar en el hogar. Si el primogénito heredero coincidía con el ahijado de los tíos solteros, no había riesgo de conflictos por cuestión de la herencia. Pedro Fernández recibió *el tercio y remaniente del quinto de todos sus vienes muebles, raíces, semovienes, cargymes alajas y mas derechos y acciones* de sus padres y, al mismo tiempo, su tío materno y padrino, le dona sus legítimas paternas y maternas⁶⁹¹. En ocasiones, llegó a traspasar al entorno del ahijado: María Fernández, viuda de José Rodríguez, fue nombrada heredera de los bienes de Ignacio y Vicente Rodríguez, tíos de José⁶⁹². Ignacio era el padrino de José quien, de hecho, había recibido en el bautismo el nombre de José Ignacio⁶⁹³. En este caso, aunque José había fallecido sin descendencia y tenía más hermanos, sus tíos hicieron recaer la donación en la persona que encarnaba a su ahijado.

El problema podía surgir si el ahijado no era el primogénito que perpetuaba la casa, dilema que acostumbró a resolverse al anteponerse la conciencia de casa. Por tanto, el vinculeiro acostumbró a recibir la herencia de sus tíos solteros, aun cuando otros hermanos eran ahijados de dicho tío. Sin embargo, también se dejó espacio a donar bienes al ahijado. Juan Valiño realizó su testamento ante notario en 1814 en el que deja por *elise por su único y universal heredo insolidum a Bernavé Penado, su sobrino e hixo primoxénito* de su hermana y

⁶⁸⁷ AHPLU, Protocolos Notariales, D. Antonio Albarez Sanmartiño, Jurisdicción de Castroverde, 1776, leg. 00595/04, f. 107.

⁶⁸⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa Baia de Bolaño, Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade*, 1717-1782, f. 150v.

⁶⁸⁹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. José Álvarez, Portomarín 1851, leg. 4154/2, f. 350.

⁶⁹⁰ ACPLU, *Libro II de Bautismos de Santa María de Xián*, 1761-1852, f. 44.

⁶⁹¹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Antonio Albarez Sanmartiño, Jurisdicción de Castroverde, 1776, leg. 00595/04, f. 42. ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Cibrán de Montecubeiro*, 1697-1782, f. 147v.

⁶⁹² AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. José Álvarez, Portomarín 1849, leg. 4153/4, f. 15.

⁶⁹³ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Salvador das Cortes*, 1777-1852, f. 110.

marido, con quienes residía⁶⁹⁴. Esto no obstó para que legase a Isabel y Luisa, sus sobrinas y ahijadas, mil reales, y a Juan, a quien si se refiere en el documento como *sobrino y ahixado*, mil y cien reales⁶⁹⁵; que ambas fuesen mujeres y estuviesen ya casadas es lo que parece haber inclinado la balanza a favor de este último.

En 1851, José Gómez, vecino de San Salvador de Guntín, hace su testamento ante notario⁶⁹⁶. Ante la falta de herederos forzosos, nombró como heredero universal a Ramón, nieto de su esposa, casada en segundas nupcias con él, quien, además, era hijo de su sobrino en tercer grado. Pese a que Ramón contaba con ocho hermanos, lo escogió a él por ser su ahijado⁶⁹⁷.

El alto volumen de hombres que, bien por falta de sucesión, bien por permanecer solteros, acabaron transmitiendo sus bienes a sus ahijados fue causa y consecuencia del auge que el modelo individual masculino tuvo durante el siglo XVIII y parte del XIX. Sin embargo, también nos podemos encontrar a mujeres legando sus bienes a sus ahijados como María Varela, vecina de Santa Baia de Suegos, quien *atendiendo al mucho amor, cariño y afición que siempre ha tenido a su haijado Fernando Domínguez*, le deja sus bienes⁶⁹⁸.

La transmisión de bienes materiales no siempre estuvo causada por el padrinazgo, sino que también acontecía a la inversa, se apadrinó por una transmisión de bienes previa, en lo que se puede considerar un padrinazgo de gratitud. En 1776, ante la falta de hijos, Tomé da Portela y Antonia Teixeira, marido y mujer, acordaron casar a sus dos sobrinos, Domingo Portela y María Fernández Teixeira, y nombrarlos herederos de sus bienes⁶⁹⁹. En enero de 1778, nació la primera hija del matrimonio cuyos padrinos fueron Tomé da Portela y Antonia Teixeira⁷⁰⁰; sin duda, un movimiento orientado a conservar la herencia, agradeciéndoles simbólicamente el gesto que permitió su matrimonio al aportarles un patrimonio, así como creando un vínculo emocional entre los donadores y su primogénita. Pero la elección no quedó ahí, sino que Francisca María (1780), la segunda hija del matrimonio, recibió por padrino a Don Pascual Teixeira, presbítero, y a Francisca Fernández, una vecina de la parroquia⁷⁰¹. Este presbítero era tío de María quien, además, la había dotado para el matrimonio en el mismo documento con cien ducados, tres vestidos de color, la ropa de cada día y 16 cañadas de vino. Los padrinazgos de agradecimiento se retomaron con la tercera hija tras dos varones puesto que en 1786 escogieron por padrinos a Miguel Teixeira y Francisca Fernández, hermano y cuñada de María, quienes también la habían dotado con *tres piezas de heredad de labradía de dar pan cada dos años*⁷⁰². Desconocemos si los padrinos de los varones respondían a una estrategia similar pero, desde luego, queda patente a través de este ejemplo como el padrinazgo se tornó una vía de reconocimiento de la contribución para el matrimonio que mantuvo una jerarquía interna en función del valor de la dote aportada.

Pero este reconocimiento no siempre se realizó habiendo mediación de patrimonio, sino que también tenemos ejemplos de este padrinazgo simbólico o de agradecimiento únicamente

⁶⁹⁴ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Manuel María Díaz Teixeira, Jurisdicción de Castroverde, 1814, leg. 00691/04, f. 140.

⁶⁹⁵ ACPLU, *Libro III de Bautismos de Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade*, 1782-1852, f. 98v, 105v y 117v.

⁶⁹⁶ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. José Álvarez, Portomarín 1851, leg. 4154/2, f. 141.

⁶⁹⁷ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Martiño de Vilameá, Santa María de Sirvián, Santa Baia de Pradeda y San Salvador de Guntín*, 1798-1851, f. 56v.

⁶⁹⁸ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Manuel María Díaz Teixeira, Jurisdicción de Castroverde, 1812, leg. 00691/02, f. 96.

⁶⁹⁹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Antonio Albarez Sanmartiño, Jurisdicción de Castroverde, 1776, leg. 00595/04, f. 10.

⁷⁰⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Miguel de Braña*, 1724-1800, f. 122v.

⁷⁰¹ *Ibid.*, f. 130.

⁷⁰² *Ibid.*, f. 147v.

por haber facilitado el matrimonio verbalmente. En la nulidad matrimonial solicitada por Pascua Rodríguez, vecina de Cartelos, se dejó constancia de que Juan Soutelo y su esposa, difunta ya, idearon el matrimonio entre sus sobrinos y dos vecinos de Cartelos, encargándose Juan de iniciar las conversaciones pertinentes⁷⁰³. En 1769, nace el primer vástago del matrimonio que había fijado su residencia en Cartelos, Francisca Dominga, cuyo padrino fue el citado Juan Soutelo⁷⁰⁴.

Los padrinos, sobre todo aquellos que tenían recursos, fueron centro de las peticiones de préstamos económicos a sus ahijados. Francisco de Quiñoa, capellán en la feligresía de Reigada (Monforte de Lemos), envió varias misivas a su *padrino, pariente, dueño y muy señor mío*, don Antonio Pallares, presbítero en la ciudad de Lugo, en las que le solicitaba *me hiziese el favor de remitirme cien reales para comprar pan para sembrar*; así como le comentaba las compras que ha realizado —*compré el castañal grueso que está en el medio de la guerta*—. No fue el único préstamo que Pallares hizo a su ahijado pues, además de ochenta reales de préstamo, también pagó ciento veintiséis reales de tres varas y media de paño, *con mas treinta Reales de una Real Provisión de el Real tribunal con más cinco fanegas de pan en grano que le rremití en distintas ocasiones por Pedro Gómez, arriero*. Un total de doscientos treinta y seis reales que, en este caso, llevó al padrino a solicitar el pago por vía judicial, tras habérselo solicitado a su *leal ayxado* en varias ocasiones⁷⁰⁵. Desde luego, el enfrentamiento en los tribunales de padrinos y ahijados no debió ser habitual, sino que, más bien, que uno de ellos actuase como testigo a su favor o que ambos estuviesen del mismo lado, tal y como se puede conjeturar de las dichas misivas en las que se habla de la consecución de unas censuras por parte de Pallares para Quiñoa.

Debemos precisar que los préstamos fueron en ambas direcciones puesto que, cuando el ahijado accedía a patrimonio o percibía ingresos por alguna vía, la dirección del flujo económico podía invertirse. Aunque del siglo XX, las epístolas enviadas por Manuel González a su tío y padrino Arturo desde Buenos Aires (Argentina) deja constancia de ello:

*le mando 55 peso para que pague lo que falta del pasage y los rredima y lo que le quede para ustez, pues cuando pueda le mandré más*⁷⁰⁶.

Como decíamos, en la mayor parte de los documentos, la especificación de la relación de padrino-ahijado o de compadres, apenas constaba. La misma situación acontecía en los pleitos judiciales que, por tanto, nos impide saber si existía dicha relación entre demandante y demandado. Todos los estudios que abordan la conflictividad familiar ante los tribunales puntualizan que, en realidad, la cantidad de enfrentamientos era superior y eran habituales en la vida cotidiana⁷⁰⁷. Sin embargo, buena parte de ellos se resolvía dentro del ámbito estricto de la familia al imponerse la autoridad del cabeza de casa, cuando lo hubiese, o al grupo de parientes como elementos de autoridad que se consultarían ante problemas internos de la parentela⁷⁰⁸. Según la literatura francesa del siglo XIX, cuando esta mediación fallaba, el

⁷⁰³ AHDLU, Impedimentos matrimoniales, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 1.

⁷⁰⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 56.

⁷⁰⁵ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Monforte, Mazo 13, (1760-1778).

⁷⁰⁶ R. SOUTELO VÁZQUEZ (ED.), *De América para a casa: correspondencia familiar de emigrantes galegos no Brasil, Venezuela e Uruguai (1916-1969)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2001, p. 71. Epístola de 1924. Aunque el dinero está destinado a pagar lo que resta de los pasajes a América de Manuel y su familia, queda patente la promesa e intención de enviar más dinero.

⁷⁰⁷ M. BOLUFER PERUGA, “De violentar las pasiones a educar el sentimiento”, cit., p. 351. Así queda reflejado en la literatura moral y normativa de la época.

⁷⁰⁸ T. A. MANTECÓN MOVELLÁN, “Sobre linajes y peleas de perros: parentelas y pendencias en la Castilla Moderna”, cit., pp. 157-163..

padrinazgo bautismal funcionaba como puente de reconciliación, especialmente entre padres e hijos⁷⁰⁹.

Otero Eiriz nos aproxima al conflicto surgido en una familia de curtidores de la villa de Chantada a finales del siglo XIX causado por la sucesión en la empresa. La fábrica pertenecía a Benito Cortés, soltero, quien tenía seis hermanos y un hijo natural; en su testamento, instituye a este último como heredero y, en caso de fallecimiento de este, a su madre Manuela Casanova. Sin embargo, como la muerte del hijo natural, Antonio, fue posterior a la de su padre, sus bienes, incluida la fábrica de curtiduría, pasan a la madre de Antonio, Segunda Ulloa Vila. Esto desató el conflicto entre esta y los hermanos de Benito que se saldó con un acuerdo de traspase de los derechos sucesorios de estos a Segunda⁷¹⁰. Esta cesión se firmó en 1897 y, los siguientes nietos de Cándido Cortés, hermano de Benito, son apadrinados por Segunda Ulloa⁷¹¹. De esos cuatro niños, de uno ejerce en solitario como madrina y no sorprende pues encontrarse con que este, Jesús Rodríguez Cortes, consta como titular de la empresa en la década de 1920. Por tanto, podemos deducir que se trató de un padrinazgo que aunó dos cuestiones: la plasmación de la reconciliación que se había conseguido a través de un acuerdo y la potencial sucesión en la empresa de un miembro de la familia original en un futuro, como así fue.

Entre quienes sí tenemos mayor constatación de la relación espiritual fue con los testigos dado que estaba entre las preguntas identificativas que siempre debían responder: nombre, edad, vecindad y si *toca en las generales de la ley* con demandante o demandado. Como respuesta, se aportaban los lazos sanguíneos, espirituales y laborales: parientes de distintos grados, compadres, ahijados, bautizantes y criados aparecen reflejados. Aunque no invalidaba la declaración del testigo, si reflejó la suposición de que dicho vínculo podía conllevar la ocultación o tergiversación de la verdad, que todos se afanan en negar: *que no toca en las generales de la ley a dicho don Alonso, solo sí que es conpadre del mencionado Simón López mas ni por eso a dicho sino la verdad devajo de su juramento*⁷¹².

El valor de la parentela en el significado amplio del concepto ha sido abordado en incontables ocasiones por distintos autores y en los propios pleitos se apuntaron frases dilapidadoras como en el que enfrentó a los vecinos contra el párroco de Santa Mariña de Pumarega, alegando los primeros que este tiene al señor del coto y al juez ordinario de su mano por ser parte de su parentela y que *les a visto tratar y hacer volver unos por otros*⁷¹³. Tanto es así que ciertos elementos como la casa que se usaba de auditorio del proceso era recusada si existía vínculo espiritual entre los dueños y los actores de la demanda. En el pleito que entablaron por unos bienes don Ginés Pérez Somoza y don Plácido Varela, presbítero, se selecciona por auditorio la casa de Rosa García; sin embargo, don Plácido revela al fiscal la relación existente entre don Ginés y Rosa por lo que este manda que *siendo conpadre de Rosa Garzía sea por recusado el auditorio señalado y casa de dicha Rosa*⁷¹⁴.

Todo esto parece confirmar que, aunque fuese una relación forjada en el plano eclesiástico, las autoridades eran conscientes de sus implicaciones sociales que podían afectar a la esfera judicial. Otro ejemplo de que las autoridades no eran ajenas a las consecuencias de

⁷⁰⁹ V. GOURDON, "What's in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris", cit., p. 161; Ejemplos prácticos de este uso reconciliador pueden consultarse en J. GARRETT, "Spiritual Kinship, Godparenthood and Proofs of Age of Heirs to Northumberland Estates, 1401-1472", *Northern History*, vol. 49, 2, 2012, pp. 199-201.

⁷¹⁰ Para más información sobre el conflicto véase C. OTERO EIRIZ, *A Chantada fabril. Os curtidos do Asma na Idade Contemporánea*, cit., pp. 100-101.

⁷¹¹ ACPLU, *Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 164v, 165, 170v y 197v. Posiblemente, la esposa de don Cándido Cortés Casanova fuese hermana de Segunda, lo que facilitaría la reconciliación.

⁷¹² AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 7 (1747-1756).

⁷¹³ ARG, *Real Audiencia de Galicia*, leg. 25531/39.

⁷¹⁴ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 5 (1726-1730).

este vínculo lo hallamos en las reales cédulas que prohibían que los ministros de las Audiencias de las Indias apadrinasen a los hijos de los otros ministros⁷¹⁵. En consecuencia, era una relación cuya existencia debía ser declarada cuando podía conllevar tratos de favor u omisiones en los relatos.

Pero más importante aún era contar con parientes espirituales, al igual que sanguíneos y afines, entre la propia vecindad a la hora de presentarse como un frente común que compartiese y defendiese los mismos intereses como en el pleito de los vecinos del lugar de Chaos (San Cristovo de Lóuzara) contra Juan de Xauregui, que es acusado de *talar, cavar y arrancar* en los montes que pertenecen a la aldea⁷¹⁶. O, más aún, en el que enfrentó durante el siglo XVIII a los vecinos de San Cosme de Fiolleda con los del Coto de Tor a causa de montes y pasto. El conflicto no solo se alargó durante varias décadas, sino que llegó a tener un fuerte componente violento en tanto los vecinos del Coto de Tor fueron acusados de *correr con perros y expeler a cantazos de dicho monte do Ferroedo los ganados de mis partes y amedrentando los pastores*. La toma de decisión muestra la importancia de la comunidad:

*todos juntos en forma de concejo, cavildo o motín en el día quatro del corriente se adelantaron a arruinar como de facto arruinaron dicho puente deshaciéndolo y echándolo por el atado río avajo, armados y agavillados todos ellos con hoces y palos*⁷¹⁷.

No se trató de que el parentesco espiritual fuese la razón de la unión de estos vecinos, sino que fue un elemento más junto al parentesco sanguíneo, amistad y convivencia, que determinó su unión y contribuyó a su conciencia de grupo. En esta parroquia, se hizo más evidente el conflicto al analizar la vecindad de los padrinos seleccionados. La media para todo el período de la selección de padrinos que residían en el coto de Tor se sitúa en el 54,16%; a mediados; pero, a mediados del siglo XVIII, en pleno auge del conflicto, solo tres padrinos eran residentes en San Cosme de Fiolleda, tres hidalgos parientes del padre que, probablemente, permanecían ajenos a la polémica.

Al tratarse de un conflicto grupal, difícilmente se llegaría a una solución utilizando el padrinazgo como vía de reconciliación. Esta posibilidad tenía una mejor resultado en los conflictos personales pues, como ha afirmado Vincent Gourdon, *la cérémonie du baptême est d'ailleurs l'occasion idéale de cristalliser la réconciliation*⁷¹⁸. Hemos dedicado un capítulo a la cohesión de grupo que facilitó la pila bautismal y el propio entorno parroquial que el padrinazgo no pudo sino favorecer al crear y reforzar los lazos comunitarios internos.

Incluso fuera de la parroquia la capacidad del padrinazgo de crear lazos podía ser vital. El padrinazgo representaba la mejor vía de acceder a relaciones sociales con grupos superiores: frente al matrimonio que se contraía, en principio, una vez y entre iguales, el padrinazgo podía desempeñarse en múltiples ocasiones y sin estar restringido a un grupo social. Los beneficios de estar al amparo de unos padrinos poderosos eran múltiples, desde económicos a laborales; no en vano se ha considerado la relación padrino-ahijado próxima a las relaciones clientelares del feudalismo. Aunque del siglo XX, las epístolas enviadas desde América dejan entrever favores entre padrinos y ahijados: cuando Germán González responde a la misiva en la que le dan cuenta de que su pariente Nicolás está haciendo el servicio militar, responde *así*

⁷¹⁵ AGN, Sig. GUADALAJARA, 231,L.6,F.295v-296v. En el mismo también se trata de evitar y limitar el exceso y fausto que se producían en los bautizos de los hijos de los ministros.

⁷¹⁶ ARG, *Real Audiencia de Galicia*, leg. 4472/41.

⁷¹⁷ ARG, *Real Audiencia de Galicia*, leg. 23100/31.

⁷¹⁸ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 294.

que su padrino no lo libro⁷¹⁹. La fidelidad y apoyo que se esperaba rindiera el ahijado a su padrino era devuelta de múltiples en función de lo que mejor convenía al ahijado.

Pero no solo eso, sino que el padrinazgo era un método de proveer de carácter oficial una relación que no existiría de otro modo⁷²⁰; únicamente quedan excluidos de esta los padrinos que eran parientes previamente puesto que ya había una relación sanguínea que, en ocasiones, primaba sobre la espiritual. Cuando se tomó declaración a testigos en la averiguación de la partida bautismal de Basilisa Sánchez (1795), su padrino Manuel Delgado declaró que fue llamado para ello *a consecuencia de la amistad que siempre conservó* con los padres de ella⁷²¹. De no ser por el padrinazgo, no habría vestigio alguno de la relación existente puesto que, además, ni siquiera mantenían una relación de vecindad: Basilisa y sus padres eran de San Andrés de Seguin, mientras que Manuel era de San Fiz de Cangas.

Aunque oficialmente, el vínculo solo se establecía entre padres, padrinos y ahijado, en la práctica se incluía a los miembros de la parentela de ambas partes⁷²². En consecuencia, la red social real en que se pasaba a estar inmerso abarcaba a un mayor número de personas y, todavía más, si no existía relación previa entre los dos padrinos. Obviamente, estos eran lazos más débiles que los sostenidos entre los propios compadres, pero suponía una toma de contacto y un cauce a través del que poder desarrollar una relación más estrecha si así se pretendía. Cuando don Antonio González Franjo y doña Antonia López escogieron por madrina de su hijo José (1727) a una prima de don Antonio, Josefa Ledo, posiblemente no fuese ella el único objetivo, sino que tendrían interés en estar relacionados con su jefe, don Gabriel Fernández Cortixo, contador mayor de la Condesa de Lemos⁷²³.

Otra implicación importante era la prohibición del matrimonio entre los que habían contraído parentesco espiritual, aspecto en el que ya hemos incidido dado que fue una de las principales causas que derivaron en la revisión del sacramento bautismal en el Concilio de Trento⁷²⁴. No parece haber sido este un gran problema en la diócesis de Lugo a tenor de las cifras expuestas por Dubert García sobre la petición de dispensas en ella⁷²⁵. Aunque solo incluye la división de dispensas por consanguinidad y por afinidad para la diócesis de Santiago, consideramos posible que en estas últimas se incluyesen los de parentesco espiritual que, por tanto, quedaron ocultos bajo una gran cantidad de dispensas por consanguinidad.

Pero, incluso, entre estos podría haber solicitudes que incluyesen ambos elementos – consanguinidad y parentesco espiritual –, especialmente en el siglo XIX, cuando aumentan las solicitudes de dispensa en general y la participación de la familia en el padrinazgo. Al analizar la selección de tíos como padrinos aludíamos a que las estrategias hereditarias y matrimoniales en la diócesis lucense no apuntaban a matrimonios entre tíos y sobrinos, por lo que eran buenos candidatos a padrinos en tanto no impedían un matrimonio. Esto no obsta para que existiese un cierto porcentaje de matrimonios entre tíos y sobrinos; sería necesario un análisis pormenorizado de estos para constatar si Roma expidió dispensas por consanguinidad y parentesco espiritual al mismo tiempo.

⁷¹⁹ R. SOUTELO VÁZQUEZ (ED.), *De América para a casa: correspondencia familiar de emigrantes galegos no Brasil, Venezuela e Uruguai (1916-1969)*, cit., p. 106.

⁷²⁰ A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.) *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 83.

⁷²¹ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 10 (1546-1830).

⁷²² M. AYMARD, “Amistad y convivencia social”, en Philippe Ariès, Georges Duby (eds.) *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII*, vol. 6, Taurus, Madrid, 1991, p. 62.

⁷²³ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 8v.

⁷²⁴ M. AYMARD, “Amistad y convivencia social”, cit., p. 78.

⁷²⁵ I. DUBERT GARCÍA, “Estudio histórico del parentesco a través de las dispensas de matrimonio y de los archivos parroquiales en la Galicia del Antiguo Régimen: primera aproximación”, cit., p. 182.

De todas formas, aunque los padrinos no llevaban parejo un futuro matrimonio, si consideramos que tuvieron repercusión en la elección del cónyuge de sus ahijados. Tanto a la hora de aconsejar o apuntar a posibles candidatos como en el momento de la negociación, aunque siempre supeditado a la decisión final del cabeza de casa. En efecto, los padrinos tenían un papel activo en la celebración de las bodas y, según las respuestas del Ateneo, los padrinos de la boda eran los mismos que del bautizo siempre que fuese posible⁷²⁶. Pero, además de ello, la familia de los padrinos constituía una pieza mediadora clave, así como un espacio de selección de potenciales cónyuges. Cuando José Fernández y Rosa Vázquez (Santo Estevo de Cartelos) escogieron padrinos para su único hijo varón, Vicente Domingo (1746), lo harían pensando en entablar relaciones con una familia de posición acomodada de la aldea más que en el matrimonio; sin embargo, la precoz muerte de este hijo y de la hija primogénita, hizo que fuese necesario buscar un matrimonio ventajoso para la única hija que quedaba, María Rosa Josefa (1750), para que continuase la casa. Benito, el segundo hijo de los padrinos de su hermano difunto —el único que quedaba soltero— fue el elegido, a pesar de la diferencia de edad que superaba los quince años. Aunque en distintos términos, pues ya había parentesco sanguíneo, fue el matrimonio de Manuel Fernández y María del Socorro Salgado; Manuel concentraba en las mismas personas a sus suegros, tíos y padrinos. No queremos decir con esto que el padrinazgo derivaba en un futuro matrimonio, simplemente que situaba a los hijos de los padrinos en el radar de potenciales cónyuges.

En otro orden de cosas, podemos llegar a afirmar que el padrinazgo daba potestad sobre otras personas, aunque esto lo mantenemos en el plano teórico. Nos referimos a la autoridad que tenía el padrino sobre su ahijado, puesto que, en teoría, era su padre espiritual y era en el padre en quien recaía la autoridad familiar. Si insertamos esta cuestión teórica en un contexto de revalorización y exaltación de la figura del padre por parte de la Iglesia, podemos considerar que esta acabó afectando a los padres espirituales, o sea, los padrinos. Los tratados que abordaron la familia en la Edad Moderna apenas innovaron en su discurso y situaron como uno de los principales temas al *pater familias*⁷²⁷. Aun más si tenemos en cuenta que se hizo a través de la figura de San José, a quien le seguía la condición de padre putativo de Cristo; esto es, *reputado o tenido por padre no siéndolo*, definición en la que encaja el padrino según la teoría de la Iglesia. Esta potestad del padrino podría ser superior en el siglo XIX como consecuencia de la mayor tendencia a que el padrino fuese un abuelo que, normalmente, mantenía el poder sobre la familia. La autoridad del abuelo-padrino se extrapolaría a otros casos en los que no hubiese condición de abuelo simultánea.

Pero la potestad y autoridad sobre un ahijado podía ir más allá y convertirse en la patria potestad. Tradicionalmente, se ha asumido que, por su papel de padres espirituales, los padrinos debían ejercer como padres ante el fallecimiento de los biológicos⁷²⁸. Aunque en la normativa tridentina ni en la legal constase dicha obligación, desconocemos hasta qué punto la presencia de huérfanos en los hogares de sus parientes u otros vecinos no estaba causada por la obligación moral que sentían los padrinos por sus ahijados⁷²⁹. Don Juan González,

⁷²⁶ H. SOBRADO CORREA; P. SOBRADO CORREA, “Casamento duns, festa de todos, os ritos e cerimoniais das vodas na Galicia dos nosos devanceiros, séculos XVI-XIX”, cit., pp. 666-670; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 115-117.

⁷²⁷ O. REY CASTELAO, “Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna”, en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.) *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 216-221.

⁷²⁸ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 312.

⁷²⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 199.

presbítero, tuvo a su ahijada y sobrina Josefa González *mucho tiempo en su compañía*, aunque desconocemos si fue por su orfandad, porque la tuvo como criada o por ambas cuestiones⁷³⁰.

El reflejo de esta situación en las escrituras notariales se halla en las tutelas y curadorías, figuras jurídicas que ponían distinto énfasis en el cuidado de los niños⁷³¹. Los elegidos como tales no tenían porque ser consanguíneos de los menores tutelados y, de hecho, entre el 4,5%-10% de las tutelas por manda testamentaria analizadas por Cava López se concedieron a personas cuyo parentesco no se reseña; cifra que asciende al 18,3% en los de Dubert García⁷³². Estas cifras semejan bajas, pero habría que recalcularlas para ver el impacto de los no parientes eliminando del cómputo a la madre que era la tutora escogida en el 58,3% (Dubert García) y 63,7%-68,3% (Cava López). Ante la muerte de la madre, el padre recibía la tutela directamente; sin embargo, no acontecía lo mismo a la inversa, por lo que era necesario designar a las madres como tutoras o curadoras. Con esto, queremos destacar que los padrinos pudieron tener un papel destacado en estos casos que, se torna complicado de estudiar, por la tendencia a omitir los lazos religiosos en las fuentes judiciales y notariales. E, incluso, de no ser los elegidos como tutores o curadores, no podemos descartar su papel de aval para tratar de asegurarse de la correcta administración de los bienes de sus ahijados, rol en el que Dubert García ha encontrado que el 61,3% de ellos no tenían relación sanguínea con el familiar. Atendiendo a que en el padrinazgo y compadrazgo se esperaba una obtención de beneficios por ambas partes, no es ilógico considerar que los padrinos velasen por el mantenimiento del patrimonio de sus ahijados, de tal forma que, cuando fuesen mayores de edad y pudiesen disponer libremente de él, esa protección otorgada se vería beneficiada, al tiempo que garantizaba tener un ahijado con recursos patrimoniales que poder mantener en su red social y obtener beneficios de algún tipo.

El padrinazgo debió jugar un papel importante en la emigración, especialmente en la que se dirigía a América y en la peninsular de larga duración. Numerosos estudios han puesto de relieve que el paisanaje y el parentesco fueron clave en los comportamientos emigratorios⁷³³. Sin embargo, dado que las prácticas migratorias en la diócesis de Lugo mantuvieron ciclos cortos hasta avanzado el siglo XIX, solo podemos hipotetizar que hasta esa fecha en las cuadrillas de emigrantes que salían de Galicia existían, entre otros, lazos espirituales que aseguraban la protección y cuidado mutuo⁷³⁴.

A lo largo del siglo XIX, con la emigración polianual o definitiva, los padrinos pudieron ejercer la función de auspicio de sus ahijados: ayuda para el traslado y residencia temporal⁷³⁵.

⁷³⁰ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte de Lemos, Mazo 14 (1787-1800)

⁷³¹ I. DUBERT GARCÍA, *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen: el ejemplo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII*, cit., p. 92. Según el autor, la tutela antepone el cuidado personal al de los bienes, mientras que en la curadoría la importancia recae en los bienes.

⁷³² M. G. CAVA LÓPEZ, "Intervenciones familiares en la gestión tutelar de los huérfanos extremeños: siglos XVI-XVIII", en Antonio Irigoyen López, Antonio Luis Pérez Ortiz (eds.) *Familia, transmisión, y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2002; I. DUBERT GARCÍA, *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen: el ejemplo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII*, cit., p. 93.

⁷³³ D. L. GONZÁLEZ LOPO, "Migraciones históricas de los gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX)", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 12, 2003, p. 173; B. CARBALLO BARRAL, "Redes familiares en la inmigración hacia el ensanche este de Madrid (1860-1878)", en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.) *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 206-207; L. DA ORDEN, "Amigos y compañeros: inmigración gallega a la Argentina e inserción ocupacional a través de las cartas de un coruñés «atípico» (1920-1930)", en Xosé M. Núñez Seixas, Domingo L. González Lopo (eds.) *Amarra de tinta: emigración transoceánica e escrita popular na Península Ibérica: séculos XIX-XX*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2011, p. 151.

⁷³⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 370-377; R. PALLOL TRIGUEROS, "Un hogar abierto: familias inmigrantes en el crecimiento de Madrid a través de un caso de estudio, Chamberí 1860-1905", en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.) *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 238-243.

⁷³⁵ B. CARBALLO BARRAL, "Redes familiares en la inmigración hacia el ensanche este de Madrid (1860-1878)", cit., p. 207.

Las fuentes apenas nos muestran si efectivamente así sucedió puesto que, al coincidir con la etapa de mayor participación de la familia en el padrinazgo, la referencia a esta relación quedaba supeditada y en las fuentes oficiales no se especificaba más allá de un simple *familiar*. Por tanto, consideramos que el número de ahijados que se desplazaron y asentaron en la casa de su padrino emigrado pudo ser alto y permanecer escondido bajo los epígrafes de otros parentescos. Si tomamos los datos de Carballo para el ensanche madrileño, el 21,76% de los co-residentes que no pertenecían al núcleo principal eran sobrinos, 7,14% nietos, 5,47% primos y un nada desdeñable 3,79% es calificado como otros⁷³⁶.

Sería preciso analizar la descendencia habida en la emigración para saber si hubo una continuidad generacional basada en el parentesco espiritual o en el paisanaje. Sánchez Diego mostró que, cuando había un contingente numéricamente suficiente como para instituirse como grupo diferenciado, utilizaron las redes del padrinazgo para reforzarse internamente; pero desconocemos si ya existían previamente dichas redes. En el caso de la diócesis lucense, no hallamos grandes grupos emigrados al ser un área más de salida que de entrada de población, por lo que el padrinazgo tuvo una utilidad más centrada en la integración en la sociedad de recepción. Pero no dudamos que los lucenses emigrados sí hicieron uso del parentesco espiritual previo y del paisanaje para escoger padrinos.

Atendiendo a las investigaciones de Agnès Fine, otra repercusión que debemos citar es el papel activo y destacado que los padrinos tenían en el ritual fúnebre de su ahijado⁷³⁷. Carecemos de fuentes que arrojen luz sobre esto y desconocemos si dicho rol era ejercido durante toda la Edad Moderna o si, por el contrario, fue producto de la revitalización del padrinazgo o reconducción de su utilidad en el marco comunitario al perder parte de su papel de enseñanza de la doctrina cristiana en beneficio de la Iglesia⁷³⁸. Por papel activo nos referimos a que depositaban regalos en sus manos, el padrino le cerraba los ojos y participaban del acto de vestirlo para el entierro. Aunque cita estas prácticas para zonas de Alemania, defiende que el rol que estaba más extendido era el de portador de la casa al templo parroquial y, de ahí, al cementerio⁷³⁹. Las defunciones de párvulos no siempre fueron registradas y, de hacerlo, la información aportada era mínima, llegando incluso a no citar el nombre del niño⁷⁴⁰. La muerte del ahijado mientras era considerado párvulo beneficiaba en el plano espiritual al padrino, en el sentido de que se consideraba que estas criaturas redimían los pecados de sus padrinos al fallecer sin haber entrado en la edad de la razón. Así, aquellos que habían llevado a la pila bautismal a un amplio elenco de ahijados no solo destacaban socialmente, sino que se les suponía una mayor facilidad de salvar su alma.

Incluso, se ha constatado que había repercusiones en el funeral del propio padrino, puesto que, a finales del siglo XIX, si una persona no había ejercido de padrino durante su vida era enterrado con una mano detrás de la espalda⁷⁴¹. Por extensión, repercutió en el imaginario popular en lo tocante a la muerte al considerar a los padrinos y/o ahijados fallecidos como ángeles guardianes del otro que envían señales y mensajes para evitar catástrofes⁷⁴². Aunque se trate de una creencia sin base doctrinal, no puede ser descartada.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁷³⁷ A. FINE, "Le parrain, son filleul et l'au-delà", *Études rurales*, vol. 105-106, 1987.

⁷³⁸ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., p. 268. Aunque no se trata de las mismas prácticas que las atestiguadas por Fine, Muñoz afirma que en Gran Canarias los padrinos toaban al ahijado amortajado en brazos y daban vueltas en la sala.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁴⁰ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, pp. 83-84.

⁷⁴¹ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., p. 310.

⁷⁴² A. FINE, "Le parrain, son filleul et l'au-delà", cit., pp. 135-137.

La importancia del padrinazgo debemos buscarla también en las palabras pues estas muestran el recorrido de una palabra y el significado dado por quienes la hablan. En el caso de la diócesis de Lugo, debemos acudir al gallego donde podemos encontrar como sinónimos de apadrinar y amadrinar dos palabras con más acepciones: *afillar* (Ahijar) y *porfillar* (prohijar). Mientras en el castellano estas palabras únicamente significan que se adopta a alguien, en gallego tienen como primera acepción ser padrino o madrina de alguien. Evidencia de que el valor simbólico del padrinazgo consistía en realizar todas las obligaciones parentales ante la ausencia de los progenitores; no se trataba únicamente de enseñar la doctrina cristiana como ordenaba la Iglesia, sino que tenía un valor útil y valioso. Es más, la inclusión de ambas acepciones en el diccionario de la Real Academia Galega evidencia no solo el uso de la palabra, sino también la aplicación en la realidad de dicho significado que mantuvo viva esa acepción.

El impacto del padrinazgo traspasó el plano religioso incluyéndose en el vocabulario de distintos campos y disciplinas como el marítimo o la caballería. Ya citamos el caso de que en gallego quede registrado padrino como abuelo por la tradición de que el mayor fuese apadrinado por estos; pero es que, incluso en castellano, amadrinar tiene más significados en los que amadrinar viene a significar reforzar una unión para que tenga más resistencia –en el campo de la Marina- mientras que en caballería se aplica con el significado de integración social al ser utilizado como *acostumbrarse a andar con otro u otros de su misma especie*. Ambos significados, el de reforzar una unión y el de favorecer la integración evidencian el significado que la madrina tenía en el bautismo ya que realizaba ambas acciones: reforzar la unión con los padres y favorecer la integración social del ahijado.

En suma, las implicaciones del padrinazgo dependieron del contexto de cada padrino y ahijado. Aquellos que pudieron no solo dejaron en herencia el patrimonio inmaterial que constituía el nombre propio, sino que también legaron bienes o cantidades económicas e, incluso, hubo quienes nombraron a los ahijados como herederos universales. Los padrinos también se hicieron sentir en el plano matrimonial puesto que, aunque el matrimonio con los ahijados o sus padres estaba sujeto a solicitud de dispensa matrimonial, actuaron como dotadores, asesores y exponiendo a su propia familia –hijos o sobrinos– como potenciales cónyuges.

Pero, incluso, aquellos que no tuvieron capacidad patrimonial o de interacción matrimonial dejaron en sus ahijados una huella que traspasó a la vida cotidiana a través de una nomenclatura propia, una labor integradora que iba en ambas direcciones y unas obligaciones de ayuda y fidelidad mutuas. Pero, sobre todo, como fuentes de conocimiento y consejo, al modo que había intentado imponer la Iglesia al tratar de erradicar la utilidad social que se le daba en el siglo XVI al padrinazgo y orientarlo hacia la orientación religiosa y piadosa.

7. BAUTISMO Y COMUNIDAD: LA PILA COMO SÍMBOLO

La importancia del sentimiento de pertenencia a una comunidad como parte de la identidad individual y comunitaria ha sido abordada por investigadores desde la perspectiva de la historia y de la geografía humana⁷⁴³. La parroquia suponía el marco de referencia básico para el bautismo, pero no solo como espacio en el que se escogía a la gran mayoría de los padrinos y se creaban redes sociales por esta vía, sino que la iglesia parroquial era el ámbito en el que este se desarrollaba. Es decir, la parroquia como ámbito influyó en los agentes activos del bautismo –padres, padrinos y bautizados–, en los pasivos –párroco, sacristanes y testigos–, así como el marco geográfico –iglesia parroquial– y temporal –celebración en las inmediaciones de misas mayores–⁷⁴⁴. Pero, además, la pila bautismal suponía un símbolo de la independencia de la parroquia, puesto que sin ella pasaba a ser una parroquia aneja que dependía para todo de su matriz.

En los capítulos anteriores hemos analizado el padrinazgo desde la perspectiva individual: qué padrinos escogía cada pareja de padres y qué beneficios les reportaba como familia. Sin embargo, estos individuos estaban sumidos en un contexto cultural que afectaba a sus decisiones y a su proceso de construcción social de la identidad. Las redes creadas a través del padrinazgo reforzaban los lazos sociales de una familia, revitalizando su posición y visibilidad dentro de la comunidad. Pero, a su vez, esos lazos que conectaban a dicha familia, suponían nuevos lazos comunitarios que reforzaban el entramado de la comunidad, tanto interna como externamente a ella.

La parroquia suponía un marco de referencia de origen religioso al que la población añadió relaciones de otra índole, como sociales o laborales, que derivaron en la conformación de un marco socioespacial de valores múltiples. Sin embargo, la población no obviaba que dicho marco estaba basado en un elemento religioso y, como tal, la religión formaba parte de su identidad. No sorprende, pues, que la cuestión religiosa formase parte del concepto de nación que a lo largo del siglo XIX fue surgiendo en distintas áreas europeas. Más representativo resulta la toma de referentes sacros como emblema de una nación durante los conflictos bélicos, como fue la Virgen de Guadalupe en la independencia mexicana. La inclusión de la identidad religiosa en los proyectos de identidad nacional parte de la realidad que suponía que esa identidad religiosa formase ya parte de la identidad comunitaria.

Pero no es preciso adentrarnos en la historia política o bélica para poner de manifiesto el peso que la religión tenía en la vida cotidiana del Antiguo Régimen. En un breve capítulo, Egido López se refiere a lo que cataloga como *existencia sacralizada* del individuo al estar todos los planos de la vida mediatizados por la religión a través de sus agentes activos –el

⁷⁴³ J.-R. BERTRAND; R. C. LOIS GONZÁLEZ, “Espacio, territorio e religión”, cit; H. SOBRADO CORREA, “Identidad parroquial y comunidad rural en la Galicia de la Edad Moderna”, cit; R. VILLARES PAZ, *Identidade e afectos patrios*, Galaxia, Vigo, 2018.

⁷⁴⁴ Véase el capítulo siguiente y el relativo a los tiempos del bautismo para una mayor atención al marco temporal del bautismo.

propio cuerpo clerical– como pasivos –medidas litúrgicas del tiempo, templos y monasterios, nomenclatura de las calles, entre otros–⁷⁴⁵.

En el presente capítulo queremos profundizar en el valor que la pila bautismal tuvo para la comunidad, no desde el plano religioso y sacramental, sino como símbolo y seña de su independencia e identidad. Para ello, vamos a centrarnos en demandas presentadas ante el Tribunal Eclesiástico de Lugo que tuvieron como eje principal de la causa la situación de una parroquia respecto a otra: misma feligresía, aneja o totalmente independiente. Estos pleitos se enmarcan dentro de la litigiosidad planteada por grupos de vecinos que, en dicho tribunal lucense, fueron el 6,25%. Son más de un centenar de causas judiciales sobre casi dos millares de pleitos en la que los vecinos hicieron un frente común, ya fuese como demandantes o demandados.

Aquellos que abordaron la cuestión de la situación parroquial fueron una minoría (11,21% de sobre pleitos de vecinos) que quedaron ocultos bajo pleitos por cuestiones tan diversas como el cargo de mayordomo, diezmos y tributos reales. Sin embargo, pese a representar una minoría cuantitativa, resultan de gran importancia en el aspecto cualitativo dado que proporcionan claves sobre el discurso de identidad de la población en el Antiguo Régimen.

Tabla 55. Proporción de las causas dirimidas en el Tribunal Eclesiástico de Lugo con la participación del colectivo de vecinos⁷⁴⁶

Causas de las demandas	Nº	%
Diezmos y primicias	21	19,63
Inclusión eclesiásticos en tributación real	15	14,02
Relativos a la independencia parroquial	12	11,21
Caudales de la Iglesia	12	11,21
Cargo de mayordomo	10	9,35
Relativos a la labor pastoral del párroco	8	7,48
Recursos y deberes comunitarios	6	5,61
Erección o reparación de la casa rectoral	6	5,61
Iglesia como edificio: árboles, asientos, cementerio...	5	4,67
Pago de servicios	4	3,74
Cargo de sacristán	2	1,87
Bienes y jurisdicción eclesiástica	2	1,87
Rentas	2	1,87
Patronato	2	1,87
Total	107	

Dentro de esos procesos judiciales que hemos clasificado como relativos a la independencia de la parroquia nos encontramos, principalmente, pleitos desarrollados por el intento de una parroquia que tenía condición de anexa de separarse de su matriz y, por ende, tener párroco distinto. Junto a ellas, hay otros pleitos que, superficialmente, aparentan ser diferentes al haberse iniciado por una motivación distinta: la obligación de reedificar, trasladar o cerrar la iglesia parroquial por orden del párroco o del visitador general. Pero esta

⁷⁴⁵ T. EGIDO LÓPEZ, “Mentalidades y percepciones colectivas”, cit., p. 63.

⁷⁴⁶ Cifras referidas a los arciprestazgos de Bolaño, Castro-Bermún, Cervantes, Chantada, Ferreira de Pantón, Monforte de Lemos, Navego y Sarria.

obligación daba lugar a un debate que de trasfondo tenía la misma traza que los anteriores puesto que entraba en discusión la concepción de los vecinos de pertenecer a la parroquia matriz o considerarse una parroquia distinta.

Estos procesos judiciales tienen una temporalidad bastante clara que muestran la continuidad entre ellos. Los procedimientos iniciados con motivo de reedificar la iglesia parroquial; los casos iniciados con motivo de la iglesia parroquial como edificio tuvieron lugar entre 1749-1789. A partir de la década de 1790 y hasta la segunda década del siglo XIX, se desarrollaron los pleitos derivados de la separación efectiva de las parroquias como límites. No debe sorprender este proceso dado que se trata del paso natural de unos temas a otros en el marco del desarrollo y plasmación de los intentos de regulación administrativa del espacio que quedó finalmente plasmada en 1833, fecha a partir de la cual no tenemos pleitos de dichas características.

Las últimas décadas del siglo XIX marcaron el cambio de la orientación de estos pleitos que, de plantearse la inclusión en la parroquia matriz o ser una aneja, se pasó a solicitar la total independencia de ella. En esto fue vital el fuerte crecimiento demográfico que vivió la provincia de Lugo desde la década de 1780, auspiciada por el cultivo de la patata y otras novedades agrícolas⁷⁴⁷. Este crecimiento no solo derivó en una mayor carga y dependencia del cultivo de las tierras que desembocaron en un incremento general de la conflictividad judicial, sino que, además, suponía que el vecindario de las parroquias aumentaba con el consecuente aumento del volumen de rentas que percibía el párroco, factor en el que se escudaron los vecinos para solicitar la calidad de parroquia en sentido pleno.

Tampoco debe sorprender que estos enfrentamientos surgieran en la segunda mitad del siglo XVIII, dado que los estudios respaldan una intensificación de las religiosidad en el marco parroquial debido al auge de la fundación de cofradías o el incremento demográfico, entre otros⁷⁴⁸.

Además, desde 1758 se había ordenado a los párrocos que revisasen los beneficios existentes en las diócesis para, de ser necesario, proceder a su remodelación⁷⁴⁹; aunque no se realizaron grandes cambios hasta finales del siglo XIX. La falta de cambios no obsta para que la propia población tuviese noticias de la dicha revisión abriendo una posibilidad hasta entonces desconocida.

Junto a estas causas judiciales, contamos con dos excepciones temáticas que, sin embargo, llevaban a este mismo debate: un pleito iniciado por la rotura de la pila bautismal por parte del párroco y otro pleito comenzado tras la negativa del párroco de examinar del precepto pascual a los vecinos en su propia parroquia.

En todos ellos, la importancia de la comunidad era vital pues debían presentar un frente común en el que se priorizaba la pertenencia a la comunidad a diferenciaciones sociales⁷⁵⁰; además de dejar patente que la toma de decisiones en conjunto era frecuente ya que *así juntos y congregados según lo tienen de uso y costumbre para tratar y conferir las cosas y casos de el bien de su república*⁷⁵¹. Reuniones que llegaban a realizarse en los propios templos

⁷⁴⁷ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 320-326.

⁷⁴⁸ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 354; H. SOBRADO CORREA, "Identidad parroquial y comunidad rural en la Galicia de la Edad Moderna", cit., p. 707; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX", cit., p. 91.

⁷⁴⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX", cit., pp. 86-91.

⁷⁵⁰ Aunque todos participaban como demandantes o demandados, si podemos ver reflejada la estructura social de la parroquia en la poder otorgado por los vecinos. En la enumeración de los otorgantes, se acostumbró a registrar los hidalgos primero, seguidos de los restantes cabezas de casa varones y después mujeres.

⁷⁵¹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Navego, Mazo 5 (1668-1797).

parroquiales lo que, ya de por sí, indica el referente que constituía dicho espacio para los vecinos⁷⁵².

Como decíamos, el objetivo de tratar estos pleitos es analizar el discurso creado alrededor de la pila bautismal y la consideración de parroquia. Aunque todos utilizan argumentos que van en la misma línea, el pleito que resulta más ilustrativo es, desde luego, el que enfrentó a los vecinos de Santa Cruz de Viana (Chantada), aneja de Santa Eugenia de Asma, con su párroco. La acusación inicial fue directa y clara:

*don Josef Filgueyra y Martínez actual cura rector de ambas, intentando paulatinamente obscurecer la independenciam y dignidad de la de Santa Cruz ha arrancado de ella la pila baptismal que siempre tubo, y no contento con este atentado la rompió por su propia mano en el día de Jueves Santo del año pasado de ochocientos diez y seis, sin más autoridad ni motivo que el clamar los feligreses la colocase en su sitio, y la hizo pedazos para que no quedase noticia de ella*⁷⁵³

Como se reconoce en la denuncia, el problema de que el párroco sustrajese la pila bautismal del interior del templo y la rompiese radicaba en que el objetivo era eliminar la calidad de parroquia *per se* de Viana, para que fuese considerada parte de la parroquia principal y no una parroquia aneja. Como se afirma en otro fragmento, la pretensión de romper la pila y negar los ornatos era que *no se graduase parroquia, sino una mera capilla con sola la obligación de una misa, que a poco tiempo se diese por yglesia muerta*. Tanto el objetivo como el método empleado por el párroco estaban claros para los vecinos, que recogen en su discurso la idea de que lo que diferenciaba a una iglesia parroquial de una capilla o ermita era la posesión de una pila bautismal. Decimos posesión porque en los enfrentamientos de este calibre se diferenció poseer una pila bautismal de utilizarla. A causa de dicha diferenciación, para solventar el conflicto en Viana se hubo de recurrir a los libros bautismales, los cuales fueron analizados para discernir en qué momento se había dejado de bautizar en Viana –los vecinos reconocen ceses temporales de la utilización de la pila–, puesto que el conflicto se arrastra desde párrocos anteriores. Don Miguel Vizcaíno, que había entrado como cura en 1775, había sido quien inició los cambios que llevaron a la situación que denuncian los vecinos puesto que, con motivo de comunicar una capilla colindante con el interior de la iglesia,

arrancó la pila baptismal [...] y la trajo a la capilla, poniéndola a la mano derecha de la de esta que quedó una de las de dicha yglesia: con este motivo tubo algún tiempo descubierta e inhavilitada la pila para bautizarse en ella

La situación se agravó más porque *en este discurso subcedió una visita, y por que no la viese el Señor Visitador mando al maiordomo que era entonces la ocultase con tablas*. Es decir, los vecinos se amparan en que fue una imposición del párroco por evitar inconvenientes o sanciones de sus superiores, en lugar de un cambio voluntario de sus costumbres; dicho de otro modo, que el cambio en el uso fue impuesto y no voluntario.

También se escudaron en su indefensión en los tribunales como excusa de la pérdida del uso puesto que, en tiempos de un párroco anterior a Vizcaíno, se afirma que manejaba los hilos de tal forma que *tenía de su mano todos los tribunales, jueces y letrados* ya que este, don Bonifacio, era un *sugeto dominante y temible que nada se le resistía, y el que lo hacía lo perseguía y aniquilaba*. Aunque también rompen una lanza a su favor ya que, aunque trató de

⁷⁵² H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 564-565.

⁷⁵³ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 11 (1792-1827).

incitarlos a acudir a la doctrina a la parroquia de Santa Eugenia de Asma y llevó alhajas procedentes de Santa Cruz alegando que la cofradía era de corto alcance, *no mudó la pila bautismal, ni resistió bautizar en ella*; es decir, no puso en riesgo la condición de parroquia.

El propio Filgueira tuvo que reconocer en el informe remitido por orden del provisor que había hallado, a su entrada en el beneficio, una pila bautismal que *por su misma forma y demás antecedentes no dejaba duda de ser la anterior a la unión*. Sin embargo, aunque reconoce la posesión, no duda en negar el uso al tacharla de *antiquísima e inservible pila bautismal, nunca usada después de la unión de aquella iglesia, de inservible armatoste*, o más claramente

de haverse reconocido inservible dexó de conservarse e indicava por su forma ser anterior a la unión de esta yglesia de Santa Eugenia, sin que huviese ni haia memoria de que después de tal unión se haia bauticado en ella

Dicho de otro modo, el párroco no podía negar la existencia física de la pila, su posesión, por lo que optó por negar su uso y enarbolar la concepción de su posesión como un vestigio del pasado, una reminiscencia de una independencia inexistente en el presente. Argumentación que hallamos en otros pleitos como el que enfrentó a los vecinos de Chanca con su párroco: el párroco defendía que *aunque se contemplan parrochianos de ella [Chanca] lo son verdaderamente de Chorrente en atención de que en esta iglesia se bautizan, oyen misa y se les administran los santos sacramentos y se entierran*⁷⁵⁴, mientras los vecinos sostenían que *no puede con verdad negarse la qualidad de parroquial a la predicha iglesia de san Mamed [de Chanca] en atención a hallarse con pila baptismal, campana y más circunstancias inductiva*⁷⁵⁵.

Esta argumentación se puede encontrar en otras causas como, por ejemplo, las referidas al patronato de una capilla. Contamos con el pleito entablado entre el párroco de San Vicente de Argozón (Chantada) contra el señor de Camba, dueño de la jurisdicción del mismo nombre, a cuenta de la capilla dedicada a Nuestra Señora de Gordón. La concurrida romería que todos los sábados se reunía en dicha capilla propició que el susodicho párroco pretendiese, bajo la perspectiva del señor de Camba, obviar el patronato de la capilla y convertirla en iglesia parroquial. Es decir, la situación inversa a la de la citada Viana o Chanca que de iglesias parroquiales pretendían hacerlas meras capillas, mientras que el párroco de Argozón pretendía hacer de una capilla el templo parroquial. La vía para ello fue la misma: el bautismo. La denuncia del señor de Camba así lo expone al afirmar que

*usando la másima de que hes por devoción siendo su ánimo hazer parroquial a dicha capilla y en ella baptizar, casar y velar y azer lo más correspondiente a párrocho*⁷⁵⁶.

Ante la distinción entre posesión y uso que podía desencadenar una resolución contraria a su pretensión, el párroco de Viana optó por destruirla, consciente de que la mera existencia de la pila física suponía un respaldo para la defensa de los vecinos. Así, al destruirla, se acaba con la problemática entre posesión y uso, ya que si no había una pila física, no se podía utilizar; de ahí, la gravedad que los vecinos confieren al hecho de romperla puesto que elimina tanto el uso como la posesión: *no solo es un atentado, el más grave y nunca visto, sino que parece lo que es mejor para omitir y no nombrar*.

⁷⁵⁴ AHDLU, Sección Civiles, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 13 (1766-1776).

⁷⁵⁵ AHDLU, Sección Civiles, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 13 (1766-1776).

⁷⁵⁶ AHDLU, Sección Civiles, Arciprestazgo de Navego, Mazo 4 (1685-1795).

La pila bautismal era, en suma, el elemento visible de la calidad de parroquia de un templo por lo que representaba a la comunidad que se reunía en torno a dicho templo⁷⁵⁷. No se trataba solo de recibir el sacramento bautismal en la pila de la parroquia como medio de evidenciar la pertenencia a ella y a modo de ceremonia de presentación como nuevo miembro, sino que la propia pila gozaba de un simbolismo específico relacionado con la comunidad. Es más, a través de las preguntas que el apoderado de los vecinos planteó a lo largo del texto se hace visible otra cuestión importante en torno a la pila y su nexos con la comunidad. Tras afirmar que el cura de San Xoán de Veiga, al que habían acudido tras no poder hablar con el deán de Lugo en la visita que había hecho, había calificado a los vecinos de *cabilosos* en sentido despectivo por reclamar los ornatos y la pila de santa Cruz, se pregunta: *¿y es cavilación reclamar los hornatos y pila bautismal que siempre tubieron costeados por sus primicias y para su uso?* Nos sitúa en el propio valor patrimonial de la pila bautismal que había sido adquirida y pagada por la comunidad y, por ende, se trataba de un bien que se transmitía dentro de la comunidad como una herencia.

La pila bautismal era el emblema de la feligresía, aunque, desde luego, no fue el único factor diferencial entre una iglesia parroquial y una capilla o ermita; sino que también se escudaron en otros indicadores como la realización de matrimonios o del precepto pascual. Sin embargo, el primero en enarbolarse para defender la calidad de parroquial era, precisamente, la pila bautismal porque suponía el elemento visible, físico y tangible al que poder apuntar. Por el contrario, los restantes eran más teóricos y obligaban a acudir a los registros escritos para confirmarlos, fuente que a la que el grueso de la población no podía acceder ni utilizar⁷⁵⁸. Siguiendo la clasificación de Ríos Vicente, la pila bautismal formaría parte de los elementos instrumentales de la cultura parroquial, mientras que la administración de los sacramentos estaría clasificada como elementos ideológicos⁷⁵⁹. Esta diferencia es observable en los citados argumentos del párroco y los vecinos de Chanca: mientras el párroco que era quien participaba de la cultura letrada enarbolaba los elementos ideológicos en su defensa *—se bautizan, oyen misa y se les administran los santos sacramentos y se entierran—*, los vecinos que no tenían acceso a dicha cultura escrita y se relacionaban más con el plano visual se aferraron a los elementos instrumentales *—pila baptismal, campana y más circunstancias inductiva—*.

Por más que la población en general no participaba de la cultura escrita, no eran desconocedores de los argumentos y motivos que se debían exponer ante los dilemas de la creación o supresión de parroquias. Desde el Concilio de Trento, las únicas razones admitidas para ello eran causas demográficas o geográficas y, en efecto, se exponen ambas cuestiones en el pleito para evitar la supresión de la parroquia de Santa Cruz⁷⁶⁰. La cuestión demográfica la abordaron junto a la económica al defender que su parroquia *es maior en diezmos que la de santa Eugenia* y no dudaron en exponer que dicho dato estaba avalado por un agente externo como era el alcalde de Chantada. Respecto a la geográfica, aludieron a los obstáculos habituales en estos conflictos, que eran la distancia y los cursos fluviales:

⁷⁵⁷ No sólo por representar un elemento físico, sino porque la decoración y manufactura de la propia pila podía incluir imágenes religiosas. H. M. SONNE DE TORRENS; M. A. TORRENS (eds.), *The Visual Culture of Baptism in the Middle Ages. Essays on Medieval Fonts, Settings and Beliefs*, Routledge, New York, 2016.

⁷⁵⁸ O. REY CASTELAO, “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, cit., pp. 273-280. En las áreas rurales, en torno al 20% de la población sabía firmar, pero es una cifra que varía considerablemente en función de ser zona de montaña o valle, cercanía a vías de comunicación, economía diversificada, etc.

⁷⁵⁹ J. RÍOS VICENTE; J. RÍOS VICENTE; M. AGÍS VILLAVARDE, “Identidad y cultura: la desacralización del símbolo”, en *Identidad y cultura : reflexiones desde la Filosofía*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2001, pp. 125-126.

⁷⁶⁰ J. M. PUIGVERT I SOLÀ, “Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña moderna: historiografía e historia”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, p. 186.

La yglesia de santa Eugenia se halla en una sierra montañosa y espuesta a niebes y granizo que permanece mucho más tiempo que en la feligresía de santa Cruz y prescindiendo de la distancia que milita cerca de media legua al último lugar de esta, y todo subida, hay varios regatos que en tiempo de invierno por los crecientes y otras veces las nieves y hielos hacen intransitable el paso de a pie, así para bautizarse, como para ir a buscar los santos sacramentos unas veces de día y otras de noche

De igual forma, se entrevisté como apelaron a la caridad cristiana de quienes decidían el futuro de su parroquia, apuntando al riesgo de fallecer sin bautismo o sin los santos sacramentos. Más claro, todavía, se observa en la solicitud de los vecinos de San Xián de Esmoriz de que les permitiesen arreglar la iglesia en lugar de reedificarla, como pretendía el párroco, por los costes que suponía y que, mientras tanto, permitiesen seguir recibiendo los sacramentos en la propia iglesia, en vez de tener que trasladarse a otras parroquia, para lo que alegan que *muchos quedarían sin oír misa y los niños morirían sin bautismo*⁷⁶¹. Pero también fue una estrategia aplicada por los párrocos que afirmaban que sus acciones eran consecuencia de pretender mantener y resguardar la ortodoxia católica. El párroco de Vianze, valiéndose de un auto de visita que daba a los vecinos ocho meses para reponer ornatos y vestimenta, cerró la iglesia y compelió a los vecinos a acudir a otra feligresía. Ante la notificación recibida desde Lugo por la denuncia vecinal, reconoció que la había cerrado, pero solo *por estar esta en despoblado y aber riesgo de que se agan baptismos clandestinos en ella*⁷⁶².

La pila bautismal, al igual que la propia parroquia, suponía un eje temporal que contribuía a integrar y facilitar la continuidad entre generaciones. Era el nexo de unión entre la parroquia de vivos y la parroquia de muertos, en clave de presente, pero también de futuro. Pero no solo era eje y signo de la parroquia, sino que se puede aseverar que era símbolo en toda la amplitud de su significado: el símbolo *lo representa en cuanto lo sustituye, está presente por él*⁷⁶³. Entendiendo parroquia como marco de referencia espacial y de vecindad, la pila bautismal poseía la capacidad de sustituirla, en tanto tenía el mismo significado decir que se procedía de la pila de determinada parroquia que ser vecino de ella.

Más allá de ser un mero distintivo físico de la parroquia para la comunidad, tenía valor por su contribución a fomentar la cohesión social al hacerlos partícipes de un proyecto y un ideal común a todos ellos. Independientemente del futuro de cada uno, todos tenían una parroquia a la que consideraban que pertenecían y todos habían pasado por la pila bautismal, en tanto era el rito de paso para acceder a la comunidad, a la parroquia y al reino de los cielos.

Por tanto, la pila era un elemento indispensable para la identidad colectiva de la comunidad, pero también para la identidad individual que necesitaba de su entorno para configurarse. El bautismo que se realizaba en la pila bautismal suponía el rito de paso de entrada en la comunidad parroquial, dando, por tanto, un factor esencial en la creación de dicha identidad que se unía a otros elementos como la identidad familiar.

Pasar por una pila bautismal determinada daba, además, acceso a ciertos beneficios ya que la parroquia llegaba a controlar patrimonio mueble e inmueble, rentas y otros recursos. Entre otros, ciertas obras pías establecían como condición, junto a la pobreza u orfandad, el haber sido bautizado en determinada parroquia. Por ejemplo, en Santa Mariña de Sarria se había fundado una obra pía para dotar a mujeres y uno de los requisitos era el haber nacido y ser bautizada en dicha parroquia⁷⁶⁴.

⁷⁶¹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Navego, Mazo 8 (1700-1828).

⁷⁶² AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 15 (1710-1792).

⁷⁶³ J. RÍOS VICENTE Y OTROS, "Identidad y cultura: la desacralización del símbolo", cit., p. 130.

⁷⁶⁴ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 13 (1766-1776).

Dada la movilidad matrimonial intraparroquial, no se podía utilizar el bautismo en una parroquia como único elemento de pertenencia a la misma ya que se excluía a todos los que casaran a dicha feligresía desde otra. De forma semejante, tampoco se podía utilizar el bautismo de los hijos como prueba de ser vecina o residente en una feligresía ya que se excluía a numerosas personas que no contraían matrimonio nunca⁷⁶⁵. En consecuencia, eran necesarios otros factores en lo que jugó un papel primordial el precepto pascual que, nuevamente, marca un elemento religioso como indicador de pertenecía a la comunidad. En 1756, los párrocos de Santa María de Ferreira y San Martiño de Siós se enfrentaron por los derechos del funeral de María Gómez Ligonde, quien había fallecido aplastada en la parroquia de Siós. Dado que esta mujer estaba soltera, no podía utilizarse el bautismo de los hijos como indicador, razón que llevó al párroco de Siós a alegar que era vecina de su parroquia porque *cumplía en la parroquia de ella con el precepto de la Pasqua y confesaba y comulgaba otras muchas veces entre año y, de haber acudido a misa a otras feligresías no era por obligación [...] sino por su devoción*⁷⁶⁶.



⁷⁶⁵ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 144 y 356. El celibato, tanto masculino como femenino, se situó en el interior lucense entre el 10-28,2%, alcanzando sus cotas máximas en la segunda mitad del siglo XIX.

⁷⁶⁶ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 7 (1750-1763).

8. CEREMONIA Y RITO

En este capítulo pretendemos abordar la propia ceremonia bautismal, aunque más bien se trata de una aproximación por la escasez de referencias en las partidas bautismales. La información que hemos podido abstraer de ellas respecto al propio ceremonial son pocas y únicamente aluden a aspectos del rito como el método, los testigos y la advertencia realizada a los padrinos sobre sus obligaciones. Pero, incluso estas referencias aparecen de forma ínfima y la última tendió a abreviarse con el transcurrir de los siglos. Aun así, nos hemos atrevido a realizar un capítulo en lugar de un apartado, porque lo consideramos parte relevante. Además, contamos con otras fuentes como las peticiones de averiguaciones de partidas bautismales y la literatura de la época sobre el tema.

En consecuencia, el presente capítulo trata de arrojar un poco de luz sobre estas ceremonias en el interior lucense que, no por ser cotidianas ni por carecer del calado y representación política de otras –proclamaciones, entradas, etc.–, fueron degradadas y omitieron el aparato simbólico.

Conscientes de que el ceremonial no comenzaba ni acababa en la iglesia parroquial, hemos establecido un análisis temporal desde el parto hasta la vuelta al hogar del bautizado. Iniciamos nuestro recorrido en el parto, pero no podemos evitar mencionar una costumbre cuyo alcance desconocemos existente en áreas de Portugal y Galicia: el bautismo de *meia-noite* o bautismo prenatal en el puente⁷⁶⁷. Esta práctica se atestigua, con ciertas diferencias, en otras áreas del norte peninsular⁷⁶⁸. Este bautismo popular que las fuentes sitúan, al menos, para el tránsito del siglo XIX al XX, comparte en ambas regiones sus parámetros: antes de que nazca la criatura, se debe acudir a un puente a esperar al primer transeúnte que pase a media noche, quien debe tomar agua del río y echarla sobre el torso de la madre, al tiempo que se pronuncian las mismas palabras que en el bautismo religioso –salvo el amén final–. Aunque buena parte de los informes remitidos al Ateneo de Madrid lo citan aludiendo a ser una costumbre extendida, carecemos de más datos sobre ello, pues, obviamente, era una tradición de índole cultural que no sería registrada en las fuentes eclesiásticas al acontecer al margen de ella y, únicamente, podrían aparecer en las judiciales si se consideraba un delito que perseguir. La razón de que lo citemos es porque evidencia la adaptación a la idiosincrasia propia de un sacramento impuesto por agentes externos –la Iglesia– mostrando la voluntad de bautizar y de seguir el modelo preestablecido, en tanto se mantienen los parámetros principales del bautizo cristiano: fórmula, agua y padrinos. El objetivo del bautismo era evitar la muerte de la criatura cuando los progenitores ya habían sufrido varios abortos o muerte de hijos párvulos.

⁷⁶⁷ J. FUENTES ALENDE, “El bautismo prenatal en «A Ponte Do Ramo», Cuntis (Pontevedra)”, *Revista de Folklore*, vol. 8, 89, 1988; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 27-30; V. LIS QUIBÉN, *La Medicina popular en Galicia*, Akal, Madrid, 1980, pp. 223-227; F. PIRES DE ALMEIDA, “Felizes os que morrem «anjinhos»: batismo e morte infantil em Portugal (séculos XVI-XVIII)”, *Erasmus. Revista de historia Bajomedieval y Moderna*, 2, 2015, pp. 46-47.

⁷⁶⁸ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., p. 430. Se trata del «padrinazgo de ventura» en el que se elige por padrino al primero con el que se encuentra la comitiva bautismal.

8.1. EL DIFÍCIL MOMENTO DEL PARTO

Múltiples investigadores que han abordado la natalidad y fecundidad del Antiguo Régimen han coincidido en señalar el temor existente entre las mujeres al parto. Calcular con exactitud la mortalidad en él o por sus consecuencias no es fácil, como han destacado Rey Castelao y Rial García, pues la causa de la muerte no se registró sistemáticamente; nuestras fuentes apenas dejan noticia del fallecimiento de las madres y, cuando lo hacen, acostumbró a tratarse de un sucinto *ahora difunta* que impide aseverar la muerte por causas obstétricas, aunque todo apunte a ello. Pese a los obstáculos, se han aportado como cifras, para el siglo XVIII, entre el 2,5-8% que, a juicio de las autoras, semeja escaso⁷⁶⁹. Ahora bien, el fallecimiento no era el único temor de las mujeres, que ansiaban alumbramientos que no fuesen complicados, dilatados en tiempo o dolorosos⁷⁷⁰. De manera análoga, que la criatura naciese sana, sin peligro de fallecimiento o rasgos de monstruosidad también estaban en mente de la población⁷⁷¹. Para ello recurrieron a santos y plegarias que, en el caso de Lugo, se dirigieron, principalmente, a San Ramón Nonato⁷⁷²; otros con devoción en relación al parto fueron San Antonio y la propia Virgen⁷⁷³. De igual forma se recurrió a reliquias, imágenes y otros objetos sagrados con el objetivo de tener un buen parto⁷⁷⁴.

Frente a ciertos autores que defendían que la madre se trasladaba a su casa natal para dar a luz⁷⁷⁵, no podemos defender dicho comportamiento en la diócesis de Lugo, salvo aquellas que residiesen en la misma parroquia que sus padres, pues desconocemos el lugar exacto del parto y podría darse la circunstancia de que acudiesen a casa de sus padres; sin embargo,

⁷⁶⁹ O. REY CASTELAO; S. RIAL GARCÍA, *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, cit., pp. 55-56; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 178.

⁷⁷⁰ M. TORREMOCHA HERNÁNDEZ, “Familia y paternidad en la «historia de vida» de un letrado (s. XVI-XVII)”, cit., p. 134. El temor a la muerte provocó que algunas embarazadas hiciesen sus testamentos. Otra fórmula, empleada en Inglaterra, fueron los libros de avisos de madres, algunos redactados por mujeres próximas al parto para garantizar la proyección de su devoción y educación en sus hijos ante el posible fallecimiento: M. L. CANDAU CHACÓN, “Los libros de Avisos”, cit., pp. 29-35.

⁷⁷¹ A. IGLESIAS CASTELLANO, “Partos extraordinarios: la representación de lo monstruoso en la España Moderna a través de las relaciones de sucesos”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 24, 2013; M. A. FLORES DE LA FLOR, “La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna”, *Hispania Sacra*, LXVI, 2014. Desde la segunda mitad del siglo XVII, proliferaron los impresos de nacimientos de «monstruos» en España, al tiempo que la literatura médica y religiosa se hacía eco de la problemática de su bautismo. Este tipo de literatura, basada en sucesos que buscaban saciar el morbo de la población, alcanzaba una expansión mayor que la de índole profesional (O. REY CASTELAO, “A vueltas con la difusión de impresos en la Edad Moderna”, cit., pp. 43-45.).

⁷⁷² También se trató de poner como abogosos del parto a otros santos como San Ignacio de Loyola o, en el siglo XIX en Carril, a San Fidel cuyas reliquias acababan de llegar al lugar. J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, cit., pp. 186-187; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 330; H. SOBRADO CORREA, “Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica”, cit., p. 70.

⁷⁷³ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 27-31. Se cita, principalmente, la advocación del Carmen, pero también Nuestra Señora del Camino. F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 73. Aunque San Ramón Nonato fue el que más proyección tuvo entre las parturientas, los santos solicitados divergen a lo largo del territorio peninsular. X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, cit., p. 245. Para la vecina diócesis de Mondoñedo, se llegaba a prometer al santo que el vástago sería su ahijado y se le asignaría su nombre.

⁷⁷⁴ W. A. CHRISTIAN, *Apariciones en Castilla y Cataluña: (siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990, p. 72. Quizás la más famosa sea la Santa Cinta cuya existencia es anterior al siglo XIV y se llevaba a las reinas peninsulares para el parto. M. DE LOS A. HJANO PÉREZ, “Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española”, cit., p. 22. También el bastón de santa Isabel de Hungría.

⁷⁷⁵ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 64; Por su parte, en E. BERTHIAUD, “Le vécu féminin de l'accouchement en France, XVIIIe-XIXe siècles”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 94-95, se defiende que, entre las élites, el primer parto tenía lugar en la casa de la abuela materna, como una forma simbólica de mostrar que conservaba la autoridad.

debemos considerarlo una excepción y no práctica habitual⁷⁷⁶. Es decir, la mujer no realizaba ningún viaje o traslado con el único propósito de dar a luz, exceptuando quienes buscaban la ocultación. De trasladarse, los bautismos no se realizarían en la parroquia de los padres, más aún cuando el matrimonio superaba el marco parroquial. Tampoco hemos hallado alusiones al parto en centros de atención sanitaria que, en tal caso, estarían restringidos a las áreas urbanas; pero, incluso donde está constatada la existencia de dichos centros, se observa la preferencia por dar a luz en el hogar⁷⁷⁷.

No podemos descartar que los abuelos maternos no se desplazasen, aunque solo tenemos indicios de ello, que no parecen constituir una práctica extendida. Tenemos constancia de algunos casos únicamente porque uno de los abuelos echó agua de socorro al complicarse el parto y la propia partida específica que no eran vecinos de la parroquia⁷⁷⁸.

Serrana Rial afirmaba que la mujer gallega seguía trabajando hasta el momento de dar a luz⁷⁷⁹. Aunque nuestras fuentes no concretan hasta qué punto seguían trabajando y si la comunidad o familia era condescendiente con la embarazada reduciendo su carga de trabajo, podemos afirmar que no se alteraba el ritmo de vida, viajando y participando de la vida social en igual manera⁷⁸⁰. Don José Suárez y su esposa María de Otero residían en la parroquia de Santa María de Arcos y, *allándose de paso en la parroquia de Fornas*, María se puso de parto. Fue recogida en casa de un matrimonio donde dio a luz y quienes ejercieron de padrinos⁷⁸¹. Aunque ambas parroquias apenas distan una decena de kilómetros, pone de manifiesto que no había una inamovilidad geográfica en la última etapa del embarazo, sino que se hacía vida normal. Contamos con otros ejemplos de dicha movilidad que, sin embargo, están causados por factores exógenos: la huida de la tropas francesas en la Guerra de Independencia. Así registra el párroco de San Xoán da Cova, entre mayo y junio de 1809, dos bautismos de cuyas madres afirma *a la que casualmente cogió aquí el parto* y en ambos casos procedían de la zona de Lemos⁷⁸².

⁷⁷⁶ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Martiño de Zanfoga*, 1794-1833, f. 76. Casos como el Raimundo de Peñaforte (1808), hijo de Juan de Pol y Benita López son excepciones y la anotación del cura así nos lo confirma. Los padres, vecinos de la parroquia de Linares, bautizan a su hijo en San Martiño de Zanfoga, parroquia de la que era natural Benita López; el párroco deja constancia de que el bautismo tiene lugar en ella «por haver nacido en el l[u]g[a]r de Brañas [aldeas de Zanfoga]».

⁷⁷⁷ E. BERTHIAUD, “Le vécu féminin de l'accouchement en France, XVIIIe-XIXe siècles”, cit., p. 94; M. A. LOPES, “As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos”, cit., pp. 154-155. Podemos presuponer que existía en Lugo la misma connotación negativa sobre dar a luz en un hospital que había en Portugal. No sólo aludía a un intento de ocultación, sino que evidenciaba la falta de una red de asistencia, señalando la situación marginal de la madre. A ello hay que sumar el bajo número de instituciones de estas características en Galicia.

⁷⁷⁸ ACPLU, *Libro VI de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 48. María Pérez, natural de Nocedas, bautiza por necesidad a su nieto que nace en la parroquia de A Régoa.

⁷⁷⁹ S. RIAL GARCÍA, *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, cit., p. 26; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, cit., p. 245. Las respuestas mindonienses a la encuesta del Ateneo afirman que a las embarazadas se les confiaban trabajos ligeros lo que confirma que seguían activas hasta el parto.

⁷⁸⁰ No podemos dejar de mencionar a doña Teresa Ceballos, natural de San Martín de Madrid, cuyo hijo es bautizado en una parroquia de Láncara (Francisco Martín, 1779) haciendo constar ser hijo legítimo «con el Pase desde la Villa de Madrid a la Ciudad de Santiago en Compañía de su Madre al Cumplim[en]to de su promesa». ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de Toubille*, cit., f. 7. Si se peregrinaba desde Madrid, podemos asumir que las mujeres embarazadas mantuvieron su asistencia a romerías a escala local.

⁷⁸¹ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor*, 1802-1819, f. 20v. Antonia de Aira «vecina actualmente de la feligresía de San Payo de Abeleda en el obispado de Orense de donde se traslado a la dicha parroquia la vispera de su parto».

⁷⁸² O. GONZÁLEZ MURADO, “A Guerra da Independencia na diocese de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 18, 37, 2008, pp. 221-224. La zona de Lemos fue una de las más afectadas por los franceses. Aunque ya habían penetrado en Lugo a inicios de año, sin duda lo que González Murado tilda de masacre (más de 200 muertos en la jurisdicción de Monforte de Lemos en un día) debió ser el detonante para que la población huyese. ; Aún, a mediados de junio, asesinaron a numerosa población en parroquias como San Xián de Tor: ACPLU, *Libro III de Defunciones de San Xián de Tor*, 1710-1878, f. 46-46v.

En el momento en que aparecían las primeras señales de que se iba a producir el parto, vecinas y parientas eran avisadas para que asistiesen a la parturienta. Las de mayor edad eran las encargadas principales dado que se le presuponía mayor experiencia, ya fuese por sus propios partos o por asistir a otros⁷⁸³. Son múltiples los testimonios en los que se alude a la condición de vecina o *vecina ynmediata* como justificación de la presencia y asistencia en el parto, lo que nos induce a considerarlo como lo habitual.

El recurso a aquellos que se dedicaban de forma profesional –parteras, comadronas, cirujanos o barberos– era escaso a la luz de los testimonios⁷⁸⁴. Las parteras apenas son citadas como tal por algún párroco aludiendo a un bautismo de urgencia realizado o, como en el caso de la chantadina Ramona Lorenzo Taboada, se cita cuándo ejerció de madrina⁷⁸⁵. Contamos con la declaración de una mujer que fue reconocida como partera, Ignacia Jorge, pero, desgraciadamente, la dilatación del proceso de la averiguación impidió que se le tomase una declaración mayor y más pormenorizada: en 1841, la madre había presentado la petición para que se tomase declaración a los testigos a fin de atestiguar el bautismo, citándola a ella como tal; sin embargo, hasta 1846 no el proceso se paralizó por negarse el vicario de la parroquia a recibir la ratificación de los testigos y, en ese lapso temporal, Ignacia había fallecido⁷⁸⁶. La breve declaración que conservamos de Ignacia ratifica que las parteras no solo asistían al parto, sino que también llegaban a ejercer de amas, portando al bautizado hasta el templo parroquial.

Podemos sospechar de la dedicación al arte de partear de varias mujeres más por su participación en varios bautismos de socorro sin existencia de un lazo familiar: Doña Dolores Ojea, en al área de Chantada, y Josefa Balóira, en la Villa de Monforte. Sin embargo, dado que quienes asistían a la madre eran vecinas, la reiterada realización de bautismos de urgencia por parte de una misma mujer no tiene porqué significar que se dedicase profesionalmente a ello, sino que podía tratarse de la vecina que mayor experiencia tenía en dicha labor⁷⁸⁷.

Respecto de las comadronas o matronas, que eran las que poseían un título para dedicarse a tal labor, carecemos de mención alguna. Dada el área rural en el que nos hallamos y la necesidad de realizar estudios para acceder a ello, no consideramos que fuese habitual su presencia que, únicamente, quedaría relegada a áreas urbanas como la ciudad de Lugo o la villa de Monforte de Lemos. Además, al igual que aconteció en áreas rurales francesas, estas mujeres alóctonas y desconocidas serían rechazadas por las parturientas⁷⁸⁸. A mayores, su labor se vio comprometida por las autoridades civiles y eclesiásticas. Los Reyes Católicos a través de una Pragmática en 1498 instituyeron la obligación de que las parteras y matronas superasen un examen ante el Real Tribunal de Protomedicato, cuando en las leyes de su

⁷⁸³ T. K. HAREVEN, *Families, History and Social Change*, cit., p. 53.

⁷⁸⁴ J.-P. GUTTON, “Matrones, chirurgiens et sages-femmes en Lyonnais aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero (eds.) *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, p. 105. Afirma que podían ejercer el oficio de forma independiente o ser pagadas por los ayuntamientos.

⁷⁸⁵ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Xoán da Cova*, 1852-1896, f. 121; A Ramona Lorenzo la hallamos tanto en la villa de Chantada (*Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 153.) como en la vecina parroquia de San Salvador de Asma (; *Libro V de Bautismos de San Salvador de Asma*, 1886-1909, f. 115).

⁷⁸⁶ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa Eugenia de Asma y Santa Cruz de Viana*, 1810-1852, f. 117-117v. La negativa del párroco fue la causa principal de la dilatación del proceso, que acostumbraba no tomar más de unas semanas; de hecho, la ratificación de los testigos fue realizada por el nuevo párroco.

⁷⁸⁷ N. SAGE-PRANCHÈRE, *Mettre au monde*, cit., p. 59. En la área francesa de Bas-Limousin, a finales del siglo XVIII, había más de una partera por parroquia, contando tanto las que carecían de formación específica como las que sí tenían formación, siendo mayoría las primeras.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 505.

creación (1477) habían quedado al margen⁷⁸⁹. Menos de cincuenta años después, se promulgó que parte de estos oficios quedaban exentos de los exámenes, entre ellos las parteras⁷⁹⁰; lo cual no supuso el libre ejercicio del oficio ya que, en teoría, estaban supeditadas al permiso del párroco para poder ejercer quienes debían examinarlas –e instruir las de no saber– en el método de administrar el bautismo de socorro⁷⁹¹.

La situación se mantuvo hasta que, a mediados del siglo XVIII, se volvió a obligar que *parteros y parteras* superasen un examen del Protomedicato⁷⁹², lo que provocó un apogeo de obras y manuales sobre la obstetricia⁷⁹³. Esta nueva inclusión bajo el control del Protomedicato se hizo al calor del incremento de las críticas hacia las parteras, de lo que tenemos un buen ejemplo en la reseña de Antonio Arteta, a inicios del siglo XIX:

*Se piensa ayudar a la naturaleza por medio de una comadre que muchas veces no hace sino impedirla en su obra. El número de los infantes que estas mujeres matan o echan a perder por sus socorros importunos es bien conocido de todos aquellos que han hecho una averiguación particular*⁷⁹⁴

La propia ley apunta al Tribunal del Protomedicato como causante del nuevo cambio, aludiendo a que ha habido *muchos malos sucesos en los partos, provenientes de la impericia de las mugeres llamadas parteras* y que, esto ha sucedido, exclusivamente, por la suspensión del examen del Protomedicato. El Protomedicato defendió su papel de supervisor escudándose en la alta mortalidad perinatal, pero, de trasfondo, se ocultaban cuestiones de prestigio y ámbitos de competencia que estaban en disputa entre cirujanos y matronas por considerar que se entrometían; además de verse envuelto en el auge de la actividad quirúrgica⁷⁹⁵. Hasta podríamos entrever cuestiones de género, aun cuando se había conseguido limitar a casadas y viudas la actividad de partear, y económicas ya que la realización del examen costaba cien reales de vellón de los que sesenta y dos iban a las arcas del Tribunal⁷⁹⁶.

⁷⁸⁹ M. LINARES ABAD, “Mujeres matronas, un recorrido por la Historia con perspectiva de Género”, en *I Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, 2009, pág. 1, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2009, p. 5.

⁷⁹⁰ -, *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, cit. Lib. VIII, Tít. X, Ley II.

⁷⁹¹ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. III, Tít. XIV, Const. 3º.

⁷⁹² -, *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, cit. Lib. VIII, Tít. X, Ley X.

⁷⁹³ I. CARMONA GONZÁLEZ; M. S. SAIZ PUENTE, “El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas”, cit., p. 18; F. ARENA, “La medicalizzazione del parto: un proceso dell’età moderna? Genere e medicina tra saperi e poteri (XVII-XX secoli)”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.) *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 80-81. No fue un fenómeno exclusivo de España, puesto que desde el siglo XVI habían proliferado en Europa los tratados de obstetricia.

⁷⁹⁴ A. ARTETA, *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia y modo de remediarla: y de procurar en sus cuerpos la conformidad de sus miembros, robustez, agilidad, y fuerzas competentes*, Imprenta de Mariano Miedes, Zaragoza, 1801, pp. 70-71; También en Portugal, las parteras fueron atacadas por los médicos que llegaron, incluso, a atacar que se diese a luz en posición vertical o semivertical por considerar que era «viciosa» e imposición de las parteras como se muestra en M. A. LOPES, “As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos”, cit., p. 155.

⁷⁹⁵ M. LINARES ABAD, “Mujeres matronas, un recorrido por la Historia con perspectiva de Género”, cit., pp. 9-11.

⁷⁹⁶ -, *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, cit. Lib. VIII, Tít. X, Ley X.

Pese a ello, en la diócesis de Lugo, la asistencia en los partos de barberos y cirujanos apenas dejó testimonios, puesto que solo eran solicitados cuando el parto se complicaba⁷⁹⁷. De hecho, la única referencia que tenemos a los primeros fue por la realización de un bautismo de socorro en 1592⁷⁹⁸. Por su parte, los cirujanos aparecen relacionados con los partos de forma más tardía, aunque estaban presentes en el área⁷⁹⁹. El testimonio de Francisco Macía sobre el nacimiento de su hijo Antonio (1802) permite ver que el recurso a estos era excepcional y restringido a la existencia de complicaciones:

*Al cabo del tiempo regular en la noche del día veinte y cinco del mes de febrero del año pasado de mil setezientos setenta y seis experimento muy graves dolores de Parto porque fue preciso llamar a Don Benito García Capón cirujano y vezino de la misma villa que la asistió toda la noche con otras varias jentes y comadres y en la mañana del día veinte y seis dio a luz un niño que por parecerle al cirujano venía amortezido; le echó agua de socorro por lo qual y otros fomentos fue bolviendo mamá y exerció otras funciones vitales*⁸⁰⁰

En este testimonio queda patente que la labor del cirujano no fue individual, sino que contaba con la presencia de otras personas, entre ellas, comadres⁸⁰¹. Entendemos que, aun presente el cirujano, la labor relativa al alumbramiento era atendido por estas, mientras que la labor del cirujano se orientaba hacia los aspectos relativos a mantener a madre e hijo con vida. Al mismo tiempo, muestra que, si el parto se desarrollaba con normalidad, las únicas presentes eran mujeres y que los varones solo eran llamados en caso de riesgo –de ahí que aparezcan como bautizantes de socorro–. En las diversas averiguaciones realizadas sobre partidas de bautismo, ningún varón afirmó haber presenciado o asistido al parto, presencia que sí certifican varias mujeres⁸⁰².

Desconocemos el coste económico que suponía el parto, tanto si se solicitaba la labor de alguno de los profesionales antes citados como si era asistido únicamente por vecinas. Ciertas madres incluyeron en el pago solicitado a los padres de sus hijos los gastos del parto: Ventura Pereira, vecina de Ceides (Santiago de Losada, Carballedo), puso impedimento eclesiástico al matrimonio de Manuel González, padre de su hijo y, finalmente, ambos declaran *no tenerle conveniencia casarse uno con el otro*, lo cual no obstó para que Manuel tuviese que pagarle *por razón del desmérito, gastos del parto, crianza del niño, dote y más*⁸⁰³. Presuponemos que,

⁷⁹⁷ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., pp. 244-251; P. SUÁREZ ÁLVAREZ, “El arte de partear: parteras y parturientas a lo largo de la Edad Media”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.) *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, p. 41.

⁷⁹⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., f. 61v.

⁷⁹⁹ G. FRAGA VÁZQUEZ, “Seglares al servicio de la Catedral de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 27, 54, 2017, pp. 172-173. En la ciudad de Lugo, está constatada la presencia continua de barberos y médicos al servicio del Cabildo desde el siglo XVI.

⁸⁰⁰ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 17 (1798-1805).

⁸⁰¹ Sería muy ilustrativo realizar un estudio histórico-lingüístico sobre el uso de los términos madrinas y comadres como sinónimos de comadronas. Ejemplo de ello es el calificado por M. DEL C. GARCÍA HERRERO, “«Administrar el parto y recibir la criatura»: aportación al estudio de Obstetricia bajomedieval”, *Aragón en la Edad Media*, 8, 1989, p. 285, como primer libro de obstetricia, escrito por Damián Carbón y publicado en 1541: «Libro del arte de las comadronas o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños».

⁸⁰² AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Navego, Mazo 4 (1685-1795). La única excepción fue Manuel Montes, hijo de la madrina, que en el momento del parto contaba con unos ocho años de edad, por lo que no entraría de lleno en la categoría de “hombres” por hallarse en edad púvula.

⁸⁰³ AHDLU, *Impedimentos matrimoniales*, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 1.

aunque fuese sin atención profesional, habría algún gasto que, de haberlo, García Galán defiende era en especie⁸⁰⁴.

A las mujeres se les daba un cierto margen de recuperación durante el cual el resto de mujeres de la familia atendía al resto de hijos⁸⁰⁵; aunque, como se plasmó en los informes del Ateneo, estas tampoco querían abusar para no crearse fama de vagas⁸⁰⁶. Arteta afirma que las que daban a luz en la Casa de Partos de Zaragoza se las mantenía en reposo entre seis u ocho días, hasta que el médico confirmase su buen estado⁸⁰⁷. Aquellas que daban a luz en el hogar –la práctica totalidad de las mujeres lucenses–, no parece que se tomaran un plazo fijo de reposo, sino que iría en función de cómo había sido el parto y cómo se sentían. En el proceso judicial en el que se vio envuelta Froilana Varela, vecina de San Pedro de Villareda, por sus relaciones carnales con un presbítero, se deja testimonio de que tras dar a luz una niña que fue dada a criar, Froilana partió rumbo a la casa de su hermana Margarita en el arzobispado de Santiago a quien *haciéndole mención de que en aquel tiempo hiba recién parida, por lo que la avía asistido y conbalezido*⁸⁰⁸. El reposo a las mujeres que habían dado a luz parece, pues, estar presente en todas las capas sociales, lo cual no resulta incoherente dado que en todas ellas se tenía consciencia del doloroso difícil momento que este podía ser.

8.2. PREPARACIÓN Y CAMINO AL BAUTIZO

Tras nacer el niño, acababa la labor de la madre puesto que, en teoría, estaba excluida de la asistencia al bautizo; pero, si carecía de una red de apoyo para que llevasen a cabo los preparativos, era ella misma quien acudía a la iglesia.

La primera labor era solicitar a los padrinos que ejerciesen como tal y convocarlos. Incluimos esto como una tarea postparto porque todos los testimonios que hemos hallado sobre ello hablan de que fueron convocados tras el parto. Quemener así lo defiende, afirmando que era cometido del padre tras el nacimiento y Soulet lo adelanta al momento del parto, especialmente, cuando se redujeron los plazos entre nacimiento y bautismo⁸⁰⁹. Dado que se presuponía que la petición de padrinzago no sería respondida con una negativa, era un cometido que podía realizarse después de nacer la criatura⁸¹⁰; además, así la elección podía tener en cuenta al propio niño y al desarrollo del parto.

Ya citamos el ejemplo del hijo de Francisco Iglesias e Isabel Álvarez, vecinos de Bolaño, pero podemos citar muchos otros como la declaración de Juan de Otero, padrino de Domingo Regal (1787) quien declaró que Francisco Regal, su compadre, lo había llamado junto con su esposa *para que le biniesen a ser padrinos de un niño que le había nacido el día primero de abril*⁸¹¹. Los dos padrinos de Lucas Iglesia declararon que habían sido convocados por el padre el propio día de nacimiento para que acudiesen a la iglesia dos días después:

⁸⁰⁴ S. GARCÍA GALÁN, “Las practicas tradicionales y la medicalización del parto: una convivencia tensa en la sociedad contemporánea”, en Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez, Sonia García Galán (eds.) *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, p. 111.

⁸⁰⁵ T. K. HAREVEN, *Families, History and Social Change*, cit., p. 53.

⁸⁰⁶ X. M. GONZÁLEZ REBORDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, cit., p. 248.

⁸⁰⁷ A. ARTETA, *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia y modo de remediarla*, cit., p. 77.

⁸⁰⁸ AHDLU, *Sección Criminal*, Mazo 9 (1744-1747), San Pedro de Villareda, Sobre amancebamiento 1746

⁸⁰⁹ P.-Y. QUEMENER, “Le parrainage, rouage essentiel des procesus de prénomination”, cit., p. 7; J.-F. SOULET, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVIIIe siècle*, cit., p. 232.

⁸¹⁰ A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, cit., p. 112; P.-Y. QUEMENER, “Le parrainage, rouage essentiel des procesus de prénomination”, cit., pp. 6-7. Todos los investigadores aseveran que no se rechazaba ser padrino, es lógico considerar que dicha negativa podía tomarse como una grave ofensa.

⁸¹¹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Návago, Mazo 8 (1700-1828). Partida pedida por Domingo Regal.

Se le llamó a la que declara de parte de su compadre Francisco Yglesia [...] para que le hiciese el favor de venir a esta feligresía a sacarle un hixo de pila que le avía nacido aquel mismo día

Las excepciones vienen dadas por casos de hijos naturales en los que los vecinos se llegaron a ofrecer como padrinos o la madre solicitó el padrinzago antes como parte de la estrategia de ocultación del nacimiento, descargando en los padrinos la ardua tarea de ocultarlo a los vecinos e, incluso, a los propios párrocos⁸¹². En la averiguación del bautismo de Joaquín Vázquez (1825), José Couso, vecino de la misma parroquia, declara que *pocos días antes de parir la Manuela Vázquez la había ofrecido sacar de pila lo que Dios fuere servido darle*⁸¹³.

Como vimos en el apartado relativo a los tiempos del bautismo, dependiendo del momento en el que acaeciese el parto, mediaba más o menos tiempo hasta el bautizo. A mediados del siglo XVIII, predominó esperar entre dos y cuatro días, mientras que a finales del siglo XIX, se acudía al templo parroquial la propia tarde del día de nacimiento, si había nacido de mañana, o al día siguiente, si había nacido por la tarde o primeras horas de la noche⁸¹⁴.

Además de los padrinos, también se solicitaba la colaboración de una mujer que hubiese tenido hijos recientemente para que alechase al niño durante el tiempo que se separaba de la madre⁸¹⁵. Aunque, si la madrina había sido recientemente madre, también podía cumplir esta función: así lo declaró alguna madrina que afirmó haber sido la primera ama de leche del bautizado⁸¹⁶. Con el tiempo, este cometido derivó en una doble función: alimentar al bautizado y llevarlo hasta el templo parroquial, inclusive cuando había madrina que era a quien correspondía tradicionalmente este rol. Oficialmente, eran los padrinos quienes presentaban al recién nacido en la iglesia. La declaración Teresa Rodríguez ilustra dicha cuestión:

*con el motibo de ser tal vezina del lugar a expuesto da Airoá y hallarse parida dando leche [...] haver sido llamada de horden de Lucía Fernández Garza, su combezina, a que concurriese a su casa a serbirle de ama y dado la leche a un niño que había dado a luz como así lo ha practicado sin dilación*⁸¹⁷

Así mismo, aporta otro detalle importante: era a la madre a quién correspondía la elección de tal ama, que recae en la madre. No era un tema menor pues, además de la calidad de la leche, se creaba un vínculo entre aquellos que habían sido amamantados por la misma mujer que, además, se seguía forjando a lo largo de la vida por ser de la misma edad y, por tanto, pasar juntos por las distintas fases vitales⁸¹⁸. Atendiendo a los escritores de la época, había un sinnúmero de características que se tenían en cuenta a la hora de seleccionar a una nodriza, además

⁸¹² ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente de Ver*, cit. El ya citado caso de Josefa Mourelo, cuya madre solicitó a su hermana y cuñado que ejerciesen de padrinos llevándola a bautizar a otras parroquia, donde estos la hicieron pasar por expósita.

⁸¹³ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa Eugenia de Asma y Santa Cruz de Viana*, cit., f. 117.

⁸¹⁴ S. N. HANICOT BOURDIER, "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", cit., p. 2.

⁸¹⁵ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., pp. 252-254; J. M. DOMÍNGUEZ MORENO, "La lactancia en la Alta Extremadura", *Revista de Folklore*, vol. 8, 89, 1988, p. 149. Además de recurrir a otra mujer para amamantar al bautizado durante la ceremonia, el autor apunta a que se consideraba que los calostros de los primeros días era insuficiente alimento.

⁸¹⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., p. 63v.

⁸¹⁷ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 10 (1779-1798). Partida pedida por Gregorio López.

⁸¹⁸ J. M. DOMÍNGUEZ MORENO, "La lactancia en la Alta Extremadura", cit., pp. 153-154. Afirma que se creaba una relación entre el amamantado con la familia de la mujer que lo alechaba que llegaba, incluso, a crear impedimentos matrimoniales.

de la calidad de la leche; aunque no se pretendiese que dicha ama realizase una lactancia prolongada y pagada, los primeros alimentos dados al bautizado serían considerados vitales para que creciese fuerte y sano⁸¹⁹. Debemos precisar que no se trataba de una actividad remunerada, pues en el mundo rural no parece haberse estilado el recurso a las nodrizas⁸²⁰; más bien, podríamos hablar de alguna suerte de obligación moral comunitaria que contribuía a reforzar la unión interna de la parroquia, en tanto se recurría a amas que residían en la misma. Además de mujeres que hubiesen sido recientemente madres, las parteras también ejercieron de amas que llevaron a los niños a bautizar.

Si atendemos a los testimonios aportados por la antropología, tenemos un motivo más por el que se recurría a personas que no fuesen los padrinos para portear a los recién nacidos hasta el templo parroquial. Nos referimos a la serie de supersticiones que aseveraban que los gestos y acciones de los padrinos durante el traslado a la iglesia repercutían en el físico y la personalidad del ahijado⁸²¹. Nuestras fuentes adolecen de la parquedad en estos asuntos, además de ser elementos al margen de la religiosidad que se trataba de imponer desde el Concilio de Trento. Contamos solo con los informes enviados al Ateneo (1901-1902) y, por comparación, debemos determinar que la mayoría de cuestiones citadas por la antropología francesa no estaban presentes en la diócesis de Lugo, lo que no obsta para que no hubiera otras propias. En consecuencia, podría tratarse de una razón más para que una tercera persona llevase al recién nacido, a poder ser una persona con experiencia o capaz de controlar y/o evitar dichos gestos y acciones.

La preparación del bautismo también pasaba por hablar con el párroco. Desde luego, no fue habitual que se solicitase la intervención de otro eclesiástico; pero contamos con los suficientes casos como para entrever una estrategia de propaganda entre los progenitores de las élites. Por ejemplo, los dos hijos del doctor don José Ruiz y doña Catalina Losada, nacidos en la primera década del siglo XVIII en Santa María da Régoa, fueron bautizados uno por el Predicador Fray José, del Convento de San Vicente el Real del Pino, y el otro por Fray Pedro Pérez, abad y juez ordinario eclesiástico de la villa de Monforte y sus anejos. La elección de estos como bautizantes fue una parte más de la estrategia desarrollada por este matrimonio que, a través de los padrinos, se vinculaba con otra familia de la élite local, con el contador del Conde de Lemos y con el gobernador de la Encomienda de Quiroga⁸²².

La realización de un bautizo por parte de otro eclesiástico que no fuese el cura propio también pudo estar determinada por circunstancias ajenas a los progenitores, como la ausencia de párroco. Por ejemplo, en San Salvador de Asma, fray Benito Blanco anota al final de la partida de bautismo de Juana María (1708) que la bautizó *por averlo venido a pedir los referidos porque no tenían cura en su parrochia*, ya que eran naturales de la vecina parroquia de San Pedro de Líncora⁸²³.

⁸¹⁹ S. PECH, "L'influence des nourrices sur la formation physique et morale des enfants qu'elles allaitent selon les médecins et moralistes espagnols des XVIème et XVIIème siècles", *Paedagogica Historica*, vol. 43, 4, 2007, pp. 502-507.

⁸²⁰ A. CAGNOLATI, "En defensa de los niños. La batalla por la lactancia materna en la Inglaterra del siglo XVII", *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, 4, 2013, pp. 120-123; E. MARTÍNEZ ALCÁZAR, "El cuidado espiritual y físico: primeras atenciones a la infancia en la España del siglo XVIII", *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, 4, 2013, pp. 137-138; M.-F. MOREL, "Images des nourrices dans la France des XVIIIe et XIXe siècles", *Paedagogica Historica*, vol. 46, 6, 2010, pp. 805-809. La lactancia asalariada no estaba bien considerada por intelectuales, médicos y políticos de la época, pero no evitó que fuese visto como un elemento de distinción social.

⁸²¹ A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, cit., p. 72; B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., pp. 81-82. Cita para España e Italia, la creencia de que si había rebumbio durante el bautismo o se temblaba durante el rezo del Credo, el niño tendría taras.

⁸²² ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 288v, 294v.

⁸²³ ACPLU, *Libro III de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, 1696-1825, f. 19.

Además del párroco, las élites urbanas llegaron a tener un cierto control sobre el lugar de bautismo: a inicios del siglo XIX, se dejó constancia de la celebración de algunos bautizos en la Catedral o en la capilla de San Marcos⁸²⁴. Pinto, en su estudio sobre el padrinazgo de las élites brasileñas alude a la asimilación del lugar dónde los hijos eran bautizados con la posición que se mantenía en la sociedad⁸²⁵. Para las áreas rurales, no hallamos casos de bautizos en capillas o ermitas que, además, estaba prohibido por las sinodales. Por citar un ejemplo, el señor del coto de Cartelos poseía una capilla en su pazo en la que consta un capellán propio a mediados del siglo XVIII; lo cual no supuso que bautizase en ella a sus hijos.

Los presentes en la ceremonia eran, por un lado, los indispensables –el eclesiástico que iba a administrar el bautismo y los padrinos– y, por otro lado, los complementarios. Entre estos debemos incluir al padre cuya presencia no era forzosa, pero sí constatamos que en la diócesis de Lugo acostumbró a estar presente con varios objetivos: indicar el camino cuando no eran padrinos de la parroquia, asegurarse que el eclesiástico correspondiente dejase constancia escrita del bautismo y aportar los datos pedidos sobre el niño como nombres y apellidos de los abuelos u hora de nacimiento. Pero, sobre todo, el objetivo más importante y sutil era reconocer la paternidad sobre el bautizado de forma pública, más necesario todavía desde que a partir del siglo XVIII se instase a los párrocos a omitir el nombre del padre salvo que hubiese mediación judicial⁸²⁶. Por ejemplo, en 1852, don Juan Benito López Somoza y Suárez tuvo una hija natural con María Josefa Camaño, vecina de Monforte de Lemos y *en el acto del bautismo se presento a reconocerla por su hija*⁸²⁷.

Contamos con variados ejemplos de progenitores que acuden a reconocer con posterioridad a su hijo ante el párroco que alegan como excusa el haber estado ausentes en el momento del bautismo. Por ejemplo, en enero de 1832 en la parroquia de Régoa, fue bautizado un niño, hijo natural, llamado Lázaro; en junio del año siguiente, se presenta su padre, Lázaro Rodríguez, afirmando que:

*a cuyo tiempo de su bautismo no se hallaba en esta villa el dicho Lázaro que se presenta; y movido de su conciencia y para evitar ulteriores contingencias confiesa y declara que de trato ilícito y con palabra de casamiento ha tenido con dicha Bernarda ha resultado embarazada y parió un niño llamado Lázaro que lo reconoce por su hijo*⁸²⁸

El resto de los presentes podían ser otros eclesiásticos, el sacristán u otros miembros de la comunidad. Al igual que la elección de padrinos, la presencia de testigos mudó a lo largo del Antiguo Régimen como consecuencia de la progresiva privatización de la ceremonia. Los registros más antiguos aportan listas de testigos numerosas que, en parte de ellas, estaban justificadas por celebrarse la ceremonia en los momentos próximos a una misa mayor, como en San Salvador de Asma, que al bautismo de María (1577) estaban presentes *Alfonso Ferrero, Andrés de Otero, Alonso Varela, criados de este monasterio y más feligreses porque*

⁸²⁴ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1770-1802.

⁸²⁵ R. PINTO VENÂNCIO; M. J. FERRO DE SOUSA; M. T. GONÇALVES PEREIRA, “O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII”, *Revista Brasileira de História*, Vol 26, Iss 52, Pp 273-294 (2006), vol. 26, 52, 2006, p. 286. Por ejemplo, un gobernador pasó de bautizar a sus hijos en la capilla del Palacio a hacerlo en una humilde capilla, como consecuencia de su procesamiento entre ambos bautizos.

⁸²⁶ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., p. 360; S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 304.

⁸²⁷ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1852-1853, f. 53v.

⁸²⁸ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 13.

era día de fiesta y había misa mayor⁸²⁹. Si la ceremonia no coincidía con una misa mayor u otro tipo de reunión del colectivo en el templo parroquial, se citaba a unos seis testigos, aproximadamente.

Aunque los varones reseñados como testigos fueron mayoría, las mujeres representaban un porcentaje significativo: en las últimas décadas del siglo XVI en la citada parroquia de Asma representaron el 28% de los testigos, junto al 13% de eclesiásticos y el 59% de hombres. Esa cifra es importante porque supone que se permitía a las mujeres acceder a ese nivel de implicación comunitaria. Reseñar testigos tenía como objetivo, entre otros, avalar que el bautismo se había realizado, por lo que significa que el testimonio de la mujer era considerado válido, pues de lo contrario sería inútil su citación. Sí se observa que los testigos citados acostumbraron a ser las mismas personas que, o bien tenían alguna relación con el monasterio, como Juan Varela y su hijo Alfonso, ambos criados del prior, o bien eran notables del lugar, que proporcionaban una mayor credibilidad al testimonio.

Conforme se penetró en el siglo XVII, los testigos dejaron de ser anotados en las partidas bautismales. Ciertos investigadores han visto en los testigos a los padrinos que la Iglesia había prohibido tras el Concilio de Trento; es decir, los progenitores que se acercaban a la pila bautismal con el deseo de bautizar bajo un modelo múltiple, pero, ante la negativa del párroco, los que sobrepasaban el número permitido de padrinos eran anotados como testigos y no como padrinos. En ese sentido, la progresiva desaparición de los testigos en las partidas estaría vinculada con la aceptación de las nuevas normas impuestas en el Concilio de Trento.

En el siglo XIX, los testigos anotados se reducen en número y diversidad: se deja constancia de, a lo sumo, dos personas que siempre eran hombres y, además, las mismas personas reiteradamente. El ejemplo de la parroquia de San Andrés de Gundriz (Samos) confirma los cambios en las anotaciones de testigos: se referencia a diecisiete personas como testigos para un centenar de bautismos⁸³⁰.

Esta cuestión va más allá de la anotación de testigos en la partida bautismal, puesto que nos informa de la creciente limitación de los presentes en la ceremonia a lo largo del Antiguo Régimen⁸³¹. En el siglo XVI, el número de presentes era alto en tanto el bautismo simbolizaba el ritual de entrada y pertenencia plena a la comunidad, por lo que la presencia de esta era vital. A medida que la privatización de la familia fue incrementándose, fue excluyéndose a la comunidad de la ceremonia bautismal⁸³². No se impidió que los vecinos acudiesen, sino que se procuró acudir al templo parroquial en los momentos de menos afluencia del resto de parroquianos⁸³³. El bautismo como ritual público de entrada en la comunidad y en la familia, perdió su función comunitaria manteniendo únicamente la de entrada en la familia, que, a su vez, se reforzó con el creciente número de padrinos que eran escogidos dentro de la parentela próxima.

La creciente privatización también quedó patente en las horas que se escogían para celebrar el bautismo. En los registros más antiguos con los que contamos, no fue infrecuente encontrarse referencias a la celebración del bautismo en el entorno inmediato de la misa mayor dominical o la celebrada en los otros treinta y nueve días de fiestas de guardar. Entre

⁸²⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 12v.

⁸³⁰ ACPLU, *Libro X de Bautismos de Santo André de Gundriz*, cit.

⁸³¹ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 210. En Santiago de Compostela ya se constata la reducción de los presentes en el bautismo a mediados del siglo XVIII.

⁸³² G. ALFANI; V. GOURDON, "Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle", cit., p. 172. Constatan la privatización del bautismo desde el siglo XIX en Europa.

⁸³³ AHDLU, *Sección Pleitos Civiles*, Arciprestazgo de Castro-Bermún, mazo 7 (1798-1831). A inicios del siglo XIX, algunos testigos aseveran, en las averiguaciones de partidas de bautismo, su presencia en la ceremonia de bautismo alegando la vecindad como causa.

otros ejemplos, podemos citar los siguientes: *baptizose el día de Corpus Christie; día de la Circuncisión de Nuestro Señor; o el día de Pascua a la hora de misa mayor*⁸³⁴. Estas referencias aluden directamente al aprovechamiento de estas ceremonias para garantizar que la administración de dicho sacramento se hacía ante el mayor número posible de vecinos y públicamente.

Avanzando hacia el siglo XIX, se fueron evitando las conglomeraciones de vecinos para administrar el bautismo, en lo que también influyó la reducción del tiempo que mediaba entre nacimiento y bautismo puesto que impedía esperar a que tuviese lugar una de esas ceremonias comunitarias. Contamos con una muestra de las horas a las que se realizaron los bautizos de la parroquia de San Salvador de Asma en la última década del siglo XVIII. En ella, se observa que la mayor parte de ellos se realizaban por la tarde, principalmente entre las cuatro y las siete de la tarde, horas que no entran dentro del horario de misa y, por tanto, en las que se garantizaba una mayor privacidad de la ceremonia⁸³⁵.

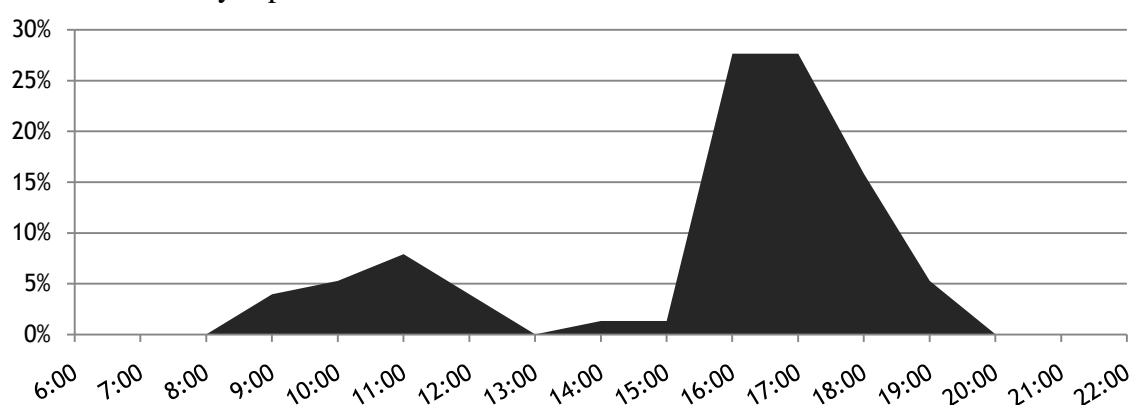


Gráfico 12. Horas de realización de bautizos (finales s. XVIII)

Dentro de ese rango de horas, se constata la importancia de la luz solar, factor que rigió el trayecto a la iglesia parroquial: en los meses de invierno predominan los bautizos a las cuatro o cinco de la tarde, horario que se extiende hasta las siete en los meses de verano. La elección de la tarde era provechosa en múltiples sentidos, puesto que permitía tener realizados los quehaceres diarios —o los indispensables—, daba suficiente tiempo para que el padre acudiese a convocar a los padrinos, al tiempo que estos contaban con el suficiente tiempo para desplazarse hasta la parroquia si no eran vecinos de la misma.

Aquellos que pretendían ocultar al neonato prefirieron bautizar en la nocturnidad, aunque pudo ser una preferencia más practicada en las áreas urbanas⁸³⁶. En las áreas rurales, parece que se optó por horas poco frecuentadas, como la primera hora de la mañana o la última de la tarde, pero no en la noche: los hijos naturales que fueron bautizados en otoño, lo fueron a las seis de la tarde, y, en invierno, a las cuatro. A inicios del siglo XVIII, el párroco de Cartelos

⁸³⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Eiré*, cit., f. 25; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Nogueira de Miño*, cit., f. 104; *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 16v-17.

⁸³⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tít. XIII, Const. 6º. «Prohibían a los párrocos decir misa “antes del Alva [...] ni después de medio día”».

⁸³⁶ O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 203. Aporta varios casos de bautismos nocturnos en Santiago de Compostela por tratarse del bautismo de un hijo ilegítimo.

escribía con sorpresa de que hubiese sido *requerido por testigos ahora de noche* para bautizar a un hijo ilegítimo⁸³⁷.

8.3. LA CEREMONIA BAPTISMAL

Una sociedad jerarquizada y estamental como la del Antiguo Régimen impregnaba todas las ceremonias de dicha jerarquía, situando el protocolo como premisa básica de comportamiento en todas las esferas de la vida pública. La atención que la Iglesia había puesto al ceremonial y al protocolo, sobre todo tras el Concilio de Trento, para tratar de homogeneizar los rituales en todo el orbe católico ha sido estudiada y constatada para el ámbito urbano; aun sabiendo que ese cuidado descendía progresivamente en función de la capacidad económica de la parroquia, de la formación de su párroco y de los efectivos demográficos de la feligresía, no se debe despreciar su impacto en las áreas rurales⁸³⁸.

El ritual de administración del bautismo siguió durante todo el Antiguo Régimen las pautas marcadas en el Ritual Romano publicado en 1614⁸³⁹. Este texto uniformizaba el ritual, aunque dejaba cierto margen que permitió mantener costumbres locales, siempre que no fueran contra la doctrina y los preceptos religiosos. En teoría, el ritual era de conocimiento obligado para los párrocos, puesto que las constituciones sinodales los compelen a que se guíen por el libro para administrar el sacramento, en lugar de hacerlo de memoria. Algunos párrocos hacen alusión al Concilio de Trento y a la normativa emanada en sus partidas de bautismo: *bauticé según lo dispuesto por el Ritual Romano o hice las ceremonias que dispone el ritual romano*; sin embargo, la práctica distaba de esta imagen y, no solo no se seguía el libro, sino que algunos párrocos incluso carecían de él⁸⁴⁰. En consecuencia, lo que trataba de asegurar un protocolo idéntico en toda la diócesis, pudo entrañar la permisividad de costumbres de carácter local. Todavía en 1666, el Visitador General de la diócesis mandaba comprar al párroco de Zanfoga un misal y un manual, cuya compra no consta hasta 1669⁸⁴¹.

Dentro de la propia ceremonia, podemos diferenciar entre el ritual y protocolo de la ceremonia en sentido global y el relativo a la administración del propio bautizo –materia, forma e intención–. El protocolo de la ceremonia apenas ha sido abordado por los investigadores, exceptuando aquellos pertenecientes a la monarquía o alta nobleza. Los cambios a lo largo del Antiguo Régimen fueron mínimos y, más que diferencias temporales, hay que apuntar a diferencias sociales ya que fue este el factor principal que condicionó el protocolo.

En su estudio sobre el ritual del bautismo en la Edad Media, Pires de Almeida dividió la ceremonia en tres etapas que vamos a seguir aquí⁸⁴². La primera de ellas abarcaba la presentación del neonato en el templo parroquial que era recibido por el párroco en la puerta principal⁸⁴³; recepción que, algunos autores, afirman que se realizaba por la sacristía si el niño era ilegítimo⁸⁴⁴. Sin embargo, las escasas referencias que nos hemos encontrado aluden todas

⁸³⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 12.

⁸³⁸ O. REY CASTELAO, *A Galicia clásica e barroca*, cit., pp. 183-187.

⁸³⁹ G. ALFANI Y OTROS, "Social Customs and Demographic Change: The Case of Godparenthood in Catholic Europe", cit., pp. 488-489. Las pautas rituales del bautismo no fueron modificadas hasta el siglo XIX.

⁸⁴⁰ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 6 (1768-1795). Por ejemplo, en el recuento post-mortem del párroco de San Cristovo de Lobelle y San Xoán de Milleirós (Carballedo), realizado en 1770, fuera de los libros parroquiales, solo poseía una copia de las Constituciones Sinodales lucenses.

⁸⁴¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios, Defunciones y Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, cit., f. 8v y 23.

⁸⁴² F. PIRES DE ALMEIDA, "O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI", cit.

⁸⁴³ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 69v; A. SERRA, *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... De Michuacan, conforme à la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1730, f. 1v.

⁸⁴⁴ F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 95.

a la puerta en sentido genérico, incluso los naturales. Por ejemplo, Vicente Fabián Nogueira, párroco de Santiago de Requeixo (Chantada) especifica que *se presentó a la puerta de la iglesia Brígida Méndez*, vecina de la parroquia que llevaba una niña para bautizar, hija natural de María Varela⁸⁴⁵.

La segunda etapa del bautismo se producía ya dentro del templo parroquial. Los padrinos lo llevaban hasta la pila bautismal que, en teoría, debía estar protegida con una reja para evitar la sustracción de agua bendita sin permiso del párroco; aunque también podía ser el propio párroco quien lo llevase⁸⁴⁶. Aquí hallamos la primera gran diferencia social, puesto que la monarquía encargaba dicha labor a una persona de confianza como símbolo de honor, que también podía ser una mujer, detrás de la cual iban los padrinos⁸⁴⁷. También era considerada una posición de honor la otorgada a otros nobles que formaban parte de la comitiva llevando los elementos necesarios para el sacramento –capillo, velas, salero...–⁸⁴⁸. Los Borbones modificaron este punto haciendo que el propio monarca, padre del bautizado, fuese el encargado de acercarlo hasta la pila bautismal, dado que se reservaba a la persona de mayor rango⁸⁴⁹.

Tras entrar en la iglesia, pero antes de echar el agua en el neófito, se procedía a depositar al niño en una superficie para sacarle la ropa; en las ceremonias de la monarquía había un mueble específico para dicho fin, pero no hemos hallado rastro alguno de la presencia de estos muebles en las iglesias parroquiales rurales lucenses⁸⁵⁰. Como veremos a continuación, desnudar al niño se debía a que se practicaba el bautismo por inmersión, por lo que no se iba a meter a la criatura en la pila con la ropa. Pires de Almeida afirma que se sumergía tres veces pero, aunque en la actualidad algunas ramas del Cristianismo mantienen dicha práctica, no tenemos fuentes que nos permitan aseverar la práctica de la triple inmersión⁸⁵¹.

Justo antes de realizar la inmersión, los padrinos debían afirmar que renunciaban a Satanás, previa pregunta del párroco. Este momento también era en el que el Ritual Romano de Paulo V situaba la asignación oficial del nombre del bautizado, aunque en otros manuales,

⁸⁴⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santiago de Requeixo*, 1760-1826.

⁸⁴⁶ F. PIRES DE ALMEIDA, "O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI", cit., p. 7.

⁸⁴⁷ J. DE PAREDES, *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*, por Julian de Paredes, En Madrid, 1661; J. DE CABRERA, *Aparato festivo en el bautismo de la serenissima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con esplendida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Junio deste presente año de 1626, tambien se da quenta quienes fueron los padrinos*, cit., f. 1. La infanta María Eugenia fue llevada por el Conde de Benavente, mientras que el infante Carlos, futuro Carlos II, lo llevaba la Marquesa de Vélez que iba sentada en una silla. F. PIRES DE ALMEIDA, "La exaltación de la Dinastía Braganza en el bautismo real: el espacio sacro como propaganda", *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 35, 2017, p. 7. Mismo protocolo que se seguía en la monarquía portuguesa.

⁸⁴⁸ J. DE PAREDES, *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*, cit., f. 5. Estos portadores que formaban parte de la comitiva eran seis Grandes de España, lo que además de configurar y contribuir al círculo de confanza del monarca, proporcionaba un impacto visual trascendental.

⁸⁴⁹ M. DE LOS A. HIJANO PÉREZ, "Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española", cit., pp. 10-18.

⁸⁵⁰ J. DE CABRERA, *Aparato festivo en el bautismo de la serenissima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con esplendida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Junio deste presente año de 1626, tambien se da quenta quienes fueron los padrinos*, cit.; J. DE PAREDES, *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*, cit. Se trataba de un mueble similar a una cama colocado en la capilla para tal fin.

⁸⁵¹ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 138v-141. En teoría, los Apóstoles especificaron que debía realizarse una inmersión triple; sin embargo, se cita que en la península se permitió una única inmersión porque respondía a un intento de diferenciarlo del bautismo de los arrianos, que era por triple inmersión. El autor afirma que San Leandro de Sevilla recibió permiso de San Gregorio Papa, tras consultarle la cuestión. La importancia de hacerlo tres veces es porque representaba a los tres miembros de la Santa Trinidad, de ahí que otros manuales, como A. SERRA, *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... De Michuacan, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, cit., f. 4-4v, especifiquen que la infusión también debía ser triple, aunque reconoce que es «según el uso del obispado».

como los de Braga (1517), Coímbra (1518) o Serra (1730), la asignación del nombre tenía lugar antes de entrar en la iglesia⁸⁵².

Las partidas bautismales de algunas parroquias certifican la existencia de una creencia en la que se basaba el ser padrino: tocar al niño en el momento en que recibía el agua bautismal. Esta simbología tiene su origen en los modelos de padrinzago múltiples que, al celebrarse ante más gente, para evidenciar quienes eran los padrinos tenían que tocar a la criatura⁸⁵³. Tanto el Concilio de Trento como los tratadistas posteriores incidieron en negar que el contacto con el bautizado suponía ser padrino y contraer parentesco espiritual: *si otros, además de los señalados [padrinos], tocaren al bautizado, de ningún modo contraigan estos parentesco espiritual*⁸⁵⁴. Los manuales acotaron las opciones aún más para dejarles claro a los párrocos que bajo ninguna circunstancia contraían parentesco espiritual más de dos personas. Utilizando el método pregunta-respuesta, Manero expone la posibilidad de que no se nombrasen padrinos y fuesen varios quienes tocasen al bautizado, situación en la que contraerían parentesco solo los dos primeros en tocar a la criatura⁸⁵⁵; aunque en la misma página defiende que para contraer parentesco, y por tanto para ser padrino, no es necesario que responda en el bautismo por el ahijado, *sino que aya tocamiento*⁸⁵⁶.

Esta confusión entre ser padrino, contraer parentesco espiritual, tocar al niño o, simplemente, ser designado para ello explica que nos encontremos alusiones en las partidas bautismales al contacto de los padrinos con los bautizados: *los dos tocaron a la criatura al tiempo de bautizarla; tocaron al niño in sacro fonte; le tocaron al tiempo o fue padrino Ygnacio López por averle tocado al tiempo de echarle el agua*⁸⁵⁷. Pero estas mismas referencias aluden a la confusión existente como, el licenciado don Rodrigo de Uria y Valcarçe, cura propio de Santa María de Rao a inicios del siglo XVIII, que especificaba los casos en los que *no le tocó la madrina*; referencias que todavía se registraban en el 26% de los bautismos a finales del siglo XIX en dicha parroquia⁸⁵⁸. Más confundido parece que estaba el párroco de Santa María de Camporramiro (Chantada), fray Veremundo Estefanía, en la primera mitad del siglo XIX, que diferenció la creación de parentesco espiritual con base en si se había producido contacto con la criatura o no. Por ejemplo, en el bautismo de María (1828), ahijada de Benito Vázquez y su esposa María Ocampo, especificó *sólo el padrino tocó y tubo a la ynfanta en el acto de echarla el agua, por lo tanto le advertí el parentesco espiritual y a los dos las demás obligaciones que previene el ritual romano*. Es decir, atribuyó solo al padrino el parentesco espiritual y, por ende, las restricciones matrimoniales, mientras que la obligación de formar a la niña en la doctrina cristiana era tarea de ambos⁸⁵⁹. Tanto la cronología como el espacio en los que hallamos estos testimonios son diversos, lo que nos obliga a hablar de una creencia cuyo mal entendimiento estaba extendido.

⁸⁵² PAULO V, *Ritual Romanum*, Cámara Apostólica, Roma, 1617, f. 16-18; F. PIRES DE ALMEIDA, “O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI”, cit., p. 6; A. SERRA, *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... De Michuacan, conforme à la reforma de Paulo V y Vrbano VIII*, cit., f. 2.

⁸⁵³ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 73.

⁸⁵⁴ I. LÓPEZ DE AYALA (trad.), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, cit., p. 282; F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 79v.

⁸⁵⁵ D. MANERO, *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confesores y penitentes*, cit., f. 19v-20.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, f. 20.

⁸⁵⁷ ACPLU, *Libro II de Bautismos de Santa María do Cebreiro, 1835-1851*, f. 262; *Libro II de Bautismos de Santa María de Rao, 1805-1858*, f. 47-48v; *Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle*, cit., f. 9.

⁸⁵⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Rao, 1640-1723; Libro IV de Bautismos de Santa María de Rao, 1878-1896*.

⁸⁵⁹ ACPLU, *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro, 1709-1833*, f. 238.

La última fase de la ceremonia consistía en ponerle el capillo y hacer las oportunas advertencias a los padrinos⁸⁶⁰. Estas advertencias, de las cuales se dejaba constancia escrita en la partida, fueron variadas a lo largo de la diócesis, pero hasta avanzado el siglo XVIII, no se dejó constancia de ellas en las partidas de forma generalizada. La fórmula más predominante fue *advertí el parentesco espiritual y las demás obligaciones*, pero tampoco fueron menos los que abreviaron con unos sucintos *advertí las obligaciones*, *advertí lo necesario*, *instruyó lo necesario*, *advertí los deberes*, *advertí lo que la yglesia dispone*, *advertí las generales*, *advertí lo conveniente*, *a quienes expuse sucintamente las obligaciones contraídas*, *hice las debidas advertencias* o, simplemente, *fueron advertidos*⁸⁶¹.

Entre los que se expusieron más en la escritura, podemos diferenciar entre quienes pusieron el énfasis en el nuevo parentesco –*la que debió ir enterada del parentesco que ha contraído*, *advertí el nuevo parentesco*, *advertí el parentesco y lo más que manda*, *advertí parentesco contraydo al sacarle de la pila*⁸⁶²–, y quienes se centraron en aseverar que respetaban y difundían la legalidad impuesta por la Iglesia –*advertí parentesco espiritual y obligaciones según previene el Ritual Romano*, *instruyó lo prevenido en el Ritual Romano*, *advertí lo que prescribe el Santo Concilio de Trento*, *advertí lo que manda el Santo Concilio de Trento y nuestra santa Madre la Yglesia*, *advertí lo que en semejantes casos previene el derecho*⁸⁶³–. Aunque otros hicieron hincapié en ambas cuestiones con una especial atención a la obligación formativa y de orientación en la vida: *advertí el parentesco espiritual y las obligaciones de instruir al niño en los misterios de nuestra santa fe*, *advertí el parentesco espiritual y la obligación de enseñar doctrina christiana*, *advertí parentesco espiritual y demás obligaciones que de esta cognación resultan* o *advertí lo suficiente para la conducción con su ahijada*⁸⁶⁴.

La ceremonia bautismal podía ir acompañada de una misa, pero su celebración no era obligatoria; con todo, creemos que la celebración de un bautizo junto con una misa comenzó a practicarse en el siglo XIX y, más adelante, llegó a ser la pauta general. El bautismo era igual de válido sin ella, radicando la diferencia en la cantidad que se debía pagar por la administración del sacramento.

Sobre el ritual en sentido estricto, debemos citar tres elementos que determinaban la validez del bautismo, que se corresponden con los elementos en los que el párroco se fijaba a la hora de examinar a quienes habían realizado un bautismo de socorro. Interrogatorio que versaba sobre *la materia, forma e intención con que executó dicho baptismo*⁸⁶⁵.

El bautismo por el ritual romano se componía de la administración de siete elementos con su consecuente significado: sal que representaba la sabiduría; saliva que era la claridad de

⁸⁶⁰ S. N. HANICOT BOURDIER, “Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX”, cit., p. 5.

⁸⁶¹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Nicolás de Portomarin*, cit., f. 115 y ss; *Libro V de Bautismos de San Xián de Tor*, 1838-1888, f. 30 y 39; *Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria*, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1817-1854, f. 137v; *Libro I de Bautismos de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit., f. 139; *Libro V de Bautismos de San Salvador de Asma*, cit., f. 119v; *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, 1674-1763, f. 138v; *Libro XII de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 61 y ss.

⁸⁶² ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 37 y ss; *Libro V de Bautismos de San Xián de Tor*, cit., f. 28; *Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 172; *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit., f. 66-66v; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 133 y ss.

⁸⁶³ ACPLU, *Libro III de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 177 y ss; *Libro III de Bautismos de San Salvador de Asma*, 1852-1863; *Libro V de Bautismos de San Xián de Tor*, cit., f. 25 y ss; *Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria*, Vilar y San Martiño de Requeixo, cit., f. 140v; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Paio de Muradelle*, cit., f. 255; *Libro III de Bautismos de Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade*, cit., f. 151V.

⁸⁶⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 99 y ss; *Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle*, cit., f. 8v y ss; *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit., f. 67 y ss; *Libro V de Bautismos de San Salvador de Asma*, cit., f. 118v.

⁸⁶⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 4.

entendimiento; crisma que era la fortaleza; el óleo simbolizando la piedad; el agua que suponía la regeneración y limpieza; la cruz que representaba la confesión de la fe y, por último, la candela que era el espíritu de ciencia de amor y temor⁸⁶⁶.

De estos siete elementos, el agua era el elemento principal e indispensable, puesto que sin ella no habría bautizo, mientras que la ausencia de los seis restantes no borraba la condición de bautizado⁸⁶⁷. Elementos como el óleo o la crisma podían ser administrados con posterioridad sin repercusiones; estaba prohibido utilizar los existentes en la parroquia tras el Jueves Santo, debiendo esperar a que se trajesen unos nuevos y que fuesen consagrados. Tenemos el ejemplo de un niño que fue bautizado el dos de abril, por Pascua, pero no fue hasta el catorce de mayo que se le puso *el óleo y crisma a Benito, hijo de Rodrigo de Moure que no se le avía puesto porque no era traído*; cuando se bautizó no estaban los nuevos óleos consagrados y, dado que el bautismo era válido, no había urgencia⁸⁶⁸.

Como hemos dicho, el momento de la administración del agua era el de mayor tensión, pues era la materia principal al ser la encargada de lavar el pecado original. El agua, como materia del bautismo, debía estar bendecida por un párroco y, en los casos en los que un párroco acudía a una casa por un parto, debía llevarse el agua bendita de la iglesia. Debía proceder de la pila bautismal en la que, en teoría, ya estaba consagrada. Las Constituciones sinodales recogen la prohibición de mezclar el agua con otros elementos como flores afirmando que *no sería bautismo el que con ella se hiziesse* porque sería agua artificial y no natural⁸⁶⁹. De forma semejante, se establecía la calidad del agua a emplear que

*es necessario [...] no sea mezclada con tierra de manera que sea más lodo que agua, y es necesario que no este hecho yelo ni granizo ni nieve, porque estos son cuerpos densos y no fluidos*⁸⁷⁰

El segundo elemento, la forma, hace referencia a dos cuestiones: la fórmula usada para bautizar y al método. La fórmula que se debía decir era *Ego te baptizo in nomine Patris, Filii, Spiritus Sancti* siendo igual de válida sin la primera palabra. Algunos tratadistas de la época dieron por válidas otras fórmulas como *Ego te baptizo in nomine trinitatis*; [...] *in nomine genitoreis, geniti et ab utroque procedentes* o [...] *in nomine Christi*⁸⁷¹. Pero, en general, estaba aceptado que solo podía emplearse la fórmula que constaba en las sinodales, dado que era la única en la que se mantenía el significado completo⁸⁷².

La fórmula debía pronunciarse en latín, aunque se daba por válida en cualquier lengua mientras mantuviese el sentido, aspecto importante dado que la lengua vehicular de la

⁸⁶⁶ F. MANRIQUE DE LARA, *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, cit., p. f. VI.

⁸⁶⁷ D. Manero, *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confesores y penitentes*, cit., f. 11. Especifica que «solo el agua es sacramento y imprimen carácter».

⁸⁶⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 17.

⁸⁶⁹ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. I, Tít. I.

⁸⁷⁰ P. F. M. RODRÍGUEZ LUSITANO, *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confesores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*, Imp. Sebastián de Cornellas, Barcelona, 1596, pp. 54-55; Se halla la misma advertencia sobre el hielo y el granizo en F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 63v.

⁸⁷¹ P. F. M. RODRÍGUEZ LUSITANO, *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confesores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*, cit., f. 55; F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 65-66v. Niegan la validez de estas fórmulas que constan en las obras de Santo Tomás Escoto, Soto y Ledesma.

⁸⁷² D. BOROBIO, «Bautismo durante la Edad Media», cit., p. 21; F. CASTA, *Le diocèse d' Ajaccio*, cit., p. 106. Aun así, el uso de fórmulas incorrectas no debió ser infrecuente como el párroco que en la diócesis estudiada por Casta bautizaba en nombre, de Roma, de «Toma» y del Papa.

población no era ni el latín ni el castellano, sino que era el gallego⁸⁷³. De hecho, no hemos encontrado ningún bautismo que fuese invalidado por no emplear la fórmula en latín; aun así, no podemos desechar que, de la misma forma que la población llegaba a aprenderse las oraciones de corrido, no hiciesen lo mismo con la fórmula para bautizar y aquellos que se dedicaban profesionalmente a asistir partos, posiblemente, la aprendieron también en latín.

Para evitar tropiezos o incorrecciones, las Constituciones Sinodales insistían en que se utilizase el libro como guía puesto que, lo más plausible, es que las autoridades episcopales fuesen conscientes del escaso nivel formativo del clero parroquial. La fórmula, además, había que recitarla con confianza pues los titubeos eran causa suficiente para que un párroco invalidase un bautismo, como don Carlos de Froilán Pereira, cura propio de San Martín de Zanfoga, que al examinar a quien había bautizado de socorro *hallé que titubeaba y no decía bien la forma del bautismo y por eso le bolví a bautizar subconditione*⁸⁷⁴.

Respecto al método, existían tres posibilidades: inmersión, aspersion e infusión, pero algunos tratadistas eclesiásticos lo redujeron a dos, entendiendo que aspersion e infusión eran el mismo⁸⁷⁵. Pese a que en la Edad Media se debía emplear la inmersión, tras el Concilio de Trento la Iglesia recomendaba la infusión –derramar agua sobre la cabeza del bautizado–, ya que era el método con el que había sido bautizado Jesucristo y se consideraba menos agresivo para bautizar a neonatos⁸⁷⁶. Sin embargo, la inmersión había sido la forma que habían mandado observar los apóstoles, así como Padres de la Iglesia y papas⁸⁷⁷. En las Constituciones sinodales especificaban que para bautizar había que *echar el agua en la cabeza, ó en parte principal del cuerpo en caso de necesidad*⁸⁷⁸. Pese a que este es el método habitual en la actualidad, las fuentes demuestran que no solo convivía con otros métodos, sino que predominaba la inmersión, que consistía en introducir al neófito en la pila bautismal; mientras que la aspersion estaba más orientada a los bautismos en masa.

Los testimonios que recogen el uso de dicho método de bautismo son numerosos, además de estar presentes en diversas parroquias, tanto del ámbito urbano como rural. Las frases *metiola en la pila el abbad*, *advirtió el parentesco espiritual contraído al sacarle de la pila o le sacaron de la pila* son claras alusiones al empleo del método de la inmersión, ejemplos que ponen de manifiesto su uso tanto en áreas rurales como urbanas⁸⁷⁹. El bautismo por inmersión era, sin duda, el más seguro ya que era el único que garantizaba que el agua tocara una parte integral del cuerpo del bautizado. Si el agua no traspasaba las vestiduras o solo llegaba al cabello, el bautismo no era válido dado que no se bautizaba *una parte integral del cuerpo en la qual está toda ánima racional*⁸⁸⁰.

⁸⁷³ A. I. BOULLÓN AGRELO, “«Farruco, Paco, Fran»: datos históricos e evolución dos hipocorísticos en Galicia”, cit., pp. 19-20.

⁸⁷⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Martiño de Zanfoga*, cit., f. 312.

⁸⁷⁵ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 138v-146; En otros, como F. A. DE VEGA, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necesario para cumplir con la obligacion que tienen*, cit., f. 67v-71, cambian las denominaciones: derramamiento (infusión), zambullimiento (inmersión) y rociamiento (aspersion). En el caso de D. MANERO, *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confesores y penitentes*, cit., f. 10, cita inmersión, infusión y submersión.

⁸⁷⁶ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 36. Si bien la Iglesia permitía elegir el método, recomendaba la infusión.

⁸⁷⁷ P. P. J. DE SANTA MARÍA, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, cit., f. 140.

⁸⁷⁸ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I, Tít. I.

⁸⁷⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 10v; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 133v; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Rao*, cit., f. 102.

⁸⁸⁰ P. F. M. RODRÍGUEZ LUSITANO, *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confesores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*, cit., p. 56.

Se puede certificar su empleo hasta comienzos del siglo XX, aunque las menciones a la inmersión de los bautizados decaen desde el siglo XVIII, apareciendo las primeras referencias al uso de la infusión de forma solemne: *teniéndola en los brazos*⁸⁸¹. Puntualizamos lo de solemne porque, aunque predominaba la inmersión, se practicaba la infusión para los casos de necesidad, al ser un método más cómodo, rápido y que no necesitaba que la criatura hubiese acabado de nacer⁸⁸².

Se ha marcado la llegada de los Borbones al trono español como un punto de inflexión en el cambio de normas y tradiciones, entre las que se pueden incluir las relativas al ceremonial del bautismo⁸⁸³. Tanto los Austrias como, en Portugal, los Braganza mantenían la práctica de la inmersión y, de hecho, los portugueses la mantuvieron cuando en España ya se practicaba la infusión tras la llegada de los Borbones⁸⁸⁴. Por consiguiente, podemos achacar el cambio de método a la instalación en el trono español de una dinastía francesa, al igual que había acontecido en otros ámbitos culturales como el toreo o la vestimenta.

Finalmente, el tercer elemento era la intención de quien bautizaba, hasta el punto de que incluso el bautismo administrado por un *herege o infiel* era válido si esa era su intención⁸⁸⁵. Ya aludimos a que los bautismos realizados por personas de otras religiones en la diócesis de Lugo serían auténticas excepciones, pero los manuales citan a ciertos sectores a los que niegan la presunta intención y, por tanto, el bautismo que realizasen sería inválido: los tachados de *locos*⁸⁸⁶. Los interrogatorios de los párrocos tras un bautismo de socorro confirman la atención a la intencionalidad, pues fueron frecuentes las preguntas sobre *la intención y la forma* en que se bautizó; pero, sin duda, el foco se situó en la fórmula más que en la intención que, probablemente, la consideraban evidente.

La correcta confluencia de la materia, forma e intención era fundamental, en tanto rebautizar no estaba permitido. El sacramento bautismal dejaba una impronta en el alma, de ahí que su administración fuese en una sola dosis. Con todo, la Iglesia era consciente de la posibilidad de una mala administración, sobre todo porque en determinadas áreas el bautismo en el hogar estaba extendido. En consecuencia, configuraron una herramienta preventiva dando la potestad a los párrocos de bautizar una segunda vez, en lo que denominaron bautismo *subconditione*, y que se basaba en la inclusión en la fórmula utilizada de la advertencia *si non es baptizatus, ego te baptizo.../ si no estás bautizado, yo te bautizo...*⁸⁸⁷.

Todo este ceremonial no era gratuito, sino que tenía ciertos costos directos e indirectos. El coste indirecto era la caridad que los padrinos debían dispensar a la parroquia, pero dado que era caridad, debía ser opcional y del importe que ellos considerasen⁸⁸⁸. El problema estaba cuando un eclesiástico pasaba a considerar la ofrenda una obligación y no una elección,

⁸⁸¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, cit., f. 107r.

⁸⁸² I. CARMONA GONZÁLEZ; M. S. SAIZ PUENTE, “El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas”, cit., p. 15.

⁸⁸³ M. DE LOS A. HIJANO PÉREZ, “Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española”, cit.

⁸⁸⁴ J. DE CABRERA, *Aparato festivo en el bautismo de la serenissima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con esplendida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Junio deste presente año de 1626, tambien se da quenta quienes fueron los padrinos*, cit; J. DE PAREDES, *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*, cit; F. PIRES DE ALMEIDA, “La exaltación de la Dinastía Braganza en el bautismo real: el espacio sacro como propaganda”, cit., p. 8.

⁸⁸⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. I. Tít. I.

⁸⁸⁶ P. F. M. RODRÍGUEZ LUSITANO, *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confesores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*, cit., p. 56.

⁸⁸⁷ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tít. XIV, Const. III.

⁸⁸⁸ F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 92; M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., pp. 252-253 Esta caridad podía ser en forma de ofrenda material como tartas o telas.

puesto que, a tenor de algunos ejemplos que hemos hallado, derivaba en la negativa del párroco a realizar el bautismo. María, hija de Domingo López e Isabel Rodríguez fue bautizada en 1593 en San Vicente do Pino; había sido exemplada por un clérigo de la Régoa, pero las ceremonias fueron realizadas por Fray Diego de Villafranca porque *a sabiendas no quisó hazer su officio hízelo yo*⁸⁸⁹. Desconocemos si la cúpula eclesiástica llegó a intervenir, como sucedió en Portugal⁸⁹⁰; pero podemos sospecharlo, en tanto en las Constituciones de López Gallo se establecía sobre los derechos de la administración del bautismo que *no se pida otra cosa so pena de escomunión mayor y de ducientos maravedís*⁸⁹¹.

El costo directo era el pago por la administración del bautismo, que en algunas parroquias incluía los elementos necesarios para su administración. A inicios del siglo XVI, el coste establecido desde el obispado era de medio real; pero, posiblemente, este precio no fue universal ni en el tiempo, ni en el espacio. Al igual que otras tasas eclesiásticas dependería del propio párroco y la capacidad económica de su congrua, así como por la situación económica general.

En las Constituciones de Gallo (1618) se establecía un pago de medio real; en 1669, el obispo Moratinos estableció el pago de *tres reales por la limosna de la misa que tengan obligación a celebrar por la intención de los padres*, que da a entender un cierto intento de imposición de celebrar una misa junto con el sacramento⁸⁹².

En 1706, contamos con un testimonio indirecto que situaba en tres reales el precio de un bautismo⁸⁹³. Un siglo después, a través del pleito de los vecinos de las parroquias de Villajuse y Villamerelle contra su párroco para evitar el incremento de los costes parroquiales, sabemos que se cobraba *por cada uno de los bautismos un real*⁸⁹⁴. En estos mismos años, en Santa María Real do Cebreiro, los derechos de un bautismo estaban en dos reales y diecisiete maravedís para el cura y el importe de un cuartillo de vino para el sacristán⁸⁹⁵. En la segunda mitad del siglo XIX, el párroco de San Martiño de Zanfoga dejó escrito a sus sucesores que la costumbre de la parroquia era pagar por *un bautismo sin decir misa* seis reales⁸⁹⁶. Esta cifra duplicaba a los anteriores ya que, posiblemente, los precios por un bautismo ascendiesen de forma significativa en el siglo XIX como consecuencia de la supresión de los diezmos y la consecuente necesidad de los párrocos de compensarlo aumentando el precio de otros ingresos, alcanzando *cantidades escandalosas por los servicios religiosos*⁸⁹⁷.

Todas las referencias aluden a pagos metálicos; sin embargo, en otras áreas gallegas hay constancia del mantenimiento del pago en especies. Como, por ejemplo, en la parroquia de San Salvador de Taragoña (Rianxo, A Coruña) donde, según la información aportada por González Lopo, en 1805, el precio de un bautismo era *una gallina*⁸⁹⁸. También en otras áreas

⁸⁸⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., f. 62v.

⁸⁹⁰ T. A. DA FONTE, "No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)", 2004, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, p. 303.

⁸⁹¹ A. LÓPEZ GALLO, *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*, cit. Tít. Bautismo, Const. I.

⁸⁹² M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tít. X.

⁸⁹³ AHDLU, *Sección Criminal*, Mazo 2 (1700-1709). Antonio de Amarante fue acusado de estar amancebado con Rosa da Quinta y, entre las preguntas acusatorias realizadas se le pregunta por los tres reales con los que se pago el bautizo del hijo de Rosa.

⁸⁹⁴ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Juan Antonio Guitian Somoza, Portomarín 1800, leg. 4528/1, f. 53-53v.

⁸⁹⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María do Cebreiro*, cit., f. 0v.

⁸⁹⁶ ACPLU, *Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, cit., f. 205.

⁸⁹⁷ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ Y OTROS, "La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX", cit., p. 108. En la diócesis de Mondoñedo, los párrocos se enfurecieron con el obispo que tuvo que escribirles para aclarar que se había prohibido exigir ofrendas, no recibirlas.

⁸⁹⁸ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., pp. 110-111.

peninsulares se establecía un pago en vino que, si el padrino era externo a la parroquia era superior⁸⁹⁹.

Determinados sectores gozaron de la gratuidad del sacramento bautismal, principalmente, los casos de pobreza como expósitos y algún hijo natural. Entre los expósitos, por ejemplo, algunos párrocos dejaron escrito que habían sido bautizados *de limosna*⁹⁰⁰. Desconocemos si, al igual que el traslado a la inclusa, corría a cuenta del ayuntamiento el bautismo de aquellos expósitos que eran reconocidos por los ayuntamientos, puesto que varios de estos casos aluden a la administración del bautismo por orden del ayuntamiento⁹⁰¹. Respecto a los ilegítimos, no todos estuvieron exentos del pago, sino que solo aquellos que manifestaban ser pobres: el bautismo de la hija de Rosa Losada, *soltera moza pobre* fue administrado sin que el párroco solicitase pago alguno –*sin derechos por pobre*–, aun cuando ejerció de madrina Escolástica Núñez, dueña del horno en el que se refugió Rosa para dar a luz⁹⁰².

A esto hay que añadir el gasto de los elementos utilizados como la cera o el capillo. Respecto al capillo, debía llevarlo el bautizado y, tras su uso, debía quedarse en la iglesia parroquial para usar como paño de cálices. Esto último, no deja de ser una unión simbólica del bautizado y su parroquia pues establece la unión desde su bautismo en ella, simbolizado por el capillo que porta en él, con la feligresía y la liturgia cotidiana. Aunque, en las mismas constituciones, se impuso a los mayordomos de la parroquia la obligación de comprar capillos o albas para los bautismos⁹⁰³. En este terreno tenía cabida la solidaridad comunitaria: Doña Luisa de Pradedo y Navia declara como testigo en el proceso de averiguación del bautismo de Rosa de Castro, hija natural de Josefa de Castro, afirmando que *para cuio bautismo [...] dio a la zitada madrina una bela de zera y más ropaxe para la niña*⁹⁰⁴.

8.4. LA VUELTA A CASA

La ceremonia religiosa del bautismo terminaba con las advertencias realizadas a los padrinos, pero el aspecto social continuaba. A la salida de la iglesia, los padrinos debían pregonar el bautismo que se acababa de realizar y su calidad de padrinos; así declaró José Rodríguez respecto a los padrinos de Josefa González (1756): *se regresaron publicando dicho bautismo y ser tales padrinos*⁹⁰⁵. Esta difusión se continuaría fraguando a lo largo de la vida de los protagonistas a través del uso de los apelativos ahijado y padrino, que numerosos testigos apuntan en sus declaraciones.

A continuación, se retornaba a la casa de los padres para devolver al bautizado a su madre y celebrar una comida. Debido a la violencia y peles que se asociaban a estos eventos, ya los Reyes Católicos habían tratado de limitar las fiestas bautismales, y, entre otras medidas, marcaron como número máximo de asistentes seis personas: *salvo los compadres i comadres i otras personas, que quieran, hasta seis personas i no más*⁹⁰⁶. Medida que fue trasladada a la

⁸⁹⁹ G. ALFANI; V. GOURDON, “Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle”, cit., p. 168. No encontramos testimonio alguno en Lugo de un diferente pago en función de la naturalidad del padrino, pero de ser así constituiría una razón más que explica las altas tasas de vecindad entre padrinos e ahijados.

⁹⁰⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 242v.

⁹⁰¹ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 111. Por ejemplo, en la partida de bautismo de la expósita Josefa (1842) se especifica “habiendo trahido la orden del presidente del ayuntamiento, el Francisco de Castro, para que le administrara a la dicha niña el sacramento del bautismo”.

⁹⁰² ACPLU, *Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1818-1832, f. 361v.

⁹⁰³ A. López Gallo, *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*, cit. Tít. Mayordomos, Const. 8o.

⁹⁰⁴ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 16 (1789-1798).

⁹⁰⁵ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte de Lemos, Mazo 14 (1787-1800).

⁹⁰⁶ Provisión del 14 de octubre de 1493 citada en H. SOBRADO CORREA; P. SOBRADO CORREA, “Casamento duns, festa de todos, os ritos e cerimoniais das vodas na Galicia dos nosos devanceiros, séculos XVI-XIX”, cit., p. 658; H. F. SÁNCHEZ

población por distintas vías como los eclesiásticos: el monasterio de San Salvador de Asma ostentaba la jurisdicción de Asma y, en 1495, estableció la prohibición de *gran ajuntamentos en bodas nin batisteiros*⁹⁰⁷. Las autoridades eclesiásticas se centraron en tratar de impedir que los párrocos acudiesen a esos eventos. Sin embargo, esta prohibición no tuvo el efecto deseado a corto plazo y los banquetes siguieron celebrándose con la presencia de eclesiásticos⁹⁰⁸. Esta presencia podía ir acompañada de polémica como, por ejemplo, don Antonio Díaz Pallares que fue acusado de amancebamiento con una mujer y *se tratavan con mucha manualidad llevándola consigo a las fiestas de bautismos, siendo él padrino y ella madrina*⁹⁰⁹.

Las fuentes no revelan grandes datos sobre estas celebraciones por lo que desconocemos en qué consistieron exactamente, pero contamos con ciertos testimonios que contribuyen a ilustrarlas. En la averiguación solicitada por Josefa González (1756), se afirma que estuvieron presentes en la comida posterior al bautismo padres, padrinos y, al menos, dos vecinos que no aparentan tener relación familiar alguna con la bautizada⁹¹⁰. En otras, por el contrario, parece entreverse una celebración mucho más reducida: *y bolvieron a dicha casa cura y Padrino a hazer medio día*⁹¹¹; mientras que otras son mucho más ambiguas respecto a los presentes: *que de ejecutado nos retiramos a casa de nuestros compadres*⁹¹².

Es en las averiguaciones de partidas más antiguas donde hallamos testimonios de una mayor concentración de personas, lo cual no quiere decir que en el siglo XVIII y XIX no acaeciesen también⁹¹³. En la averiguación de la partida de bautismo de Domingo Pérez (Eiré, 1689), Lucía Pérez declaró que le constaba quiénes habían sido los padrinos *por aver ydo a la fiesta del bautismo*; misma asistencia que declaró Miguel Varela que acudió a casa de los padres de Domingo acompañado de su madrina, Mariana, por motivo del bautismo, citando, incluso, el menú⁹¹⁴. En consecuencia, a padres y padrinos –y, posiblemente, párroco– debemos sumar como mínimo otras tres personas en la celebración que no desempeñaban un rol específico en ella.

Esta celebración, en teoría, corría de cuenta de los padrinos, al igual que los regalos que quisieran hacer al ahijado y a la madre⁹¹⁵. El gasto no tenía porque ser monetario, sino que también se medía en alimentos o carga de trabajo, por ejemplo, Josefa Varela *se la llamó para*

DIEGO, “Bautismo y padrinazgo en las sinodales castellanas antes y después de Trento: norma vs. realidad”, cit., p. 347. Infiere de las prohibiciones que constan en pragmáticas reales y constituciones sinodales de la Península Ibérica, que la celebración de banquetes conflictivos se centraban en el norte peninsular.

⁹⁰⁷ J. MÉNDEZ PÉREZ; P. S. OTERO PIÑERO MASEDA; M. ROMANÍ MARTÍNEZ, *El Monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI). Historia y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santiago de Compostela, 2016, pp. 627-628.

⁹⁰⁸ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 34. Prohibiciones que se repetían en todo el orbe europeo; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARINO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 62-65. Especificamos a corto plazo porque, a largo plazo, si parecen haber tenido efecto, en tanto los informes enviados al Ateneo citan estos banquetes como poco frecuentes y reducidos a padrinos y otros que asistieran a la madre en el parto.

⁹⁰⁹ AHDLU, *Sección Criminales*, Mazo 5 (1725-1732).

⁹¹⁰ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte, Mazo 14 (1787-1800).

⁹¹¹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Cervantes, Mazo 5 (1667-1791).

⁹¹² AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 15 (1710-1792).

⁹¹³ G. VALLET, “Pratiques du baptême en Forez d’après les livres de raison, XVII-XVIII siècles”, en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, p. 198. El autor afirma que todos los casos de los Livres de Raison aludían a la participación en los banquetes multitudinarios.

⁹¹⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Eiré*, cit., f. 76-78.

⁹¹⁵ F. J. FLORES ARROYUELO, *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, cit., p. 92; Según V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, cit., p. 299, los padrinos regalaban el capillo o gorro de bautismo, el «timbale» y, en épocas más actuales, una libreta de ahorros. En el área estudiada en M. VASILE, “The Gift of the Godfather”, cit., p. 35, a inicios del siglo XX, se mantenían como regalos de los padrinos ropa y comida.

que fuese comadre e yziese de comer⁹¹⁶; aunque en este caso, el término comadre puede estar referido únicamente a la labor de asistencia en el parto y no al madrinazgo, lo cual no obsta para que muestre la liberación de carga de trabajo de la madre tras el parto.

Citábamos unos párrafos atrás, la declaración de Miguel Varela que, siendo un niño, había acudido a una fiesta de bautismo y declaró que le *an dado pescado en la función del bautismo*⁹¹⁷. El pescado, concretamente la trucha, parece haber sido un manjar frecuente en las celebraciones de los bautizos; Juan Capón, vecino de la villa de Sarria, declara como testigo aludiendo a su presencia *con motibo de llebar truchas de que es pescador los días de su nacimiento y del baptismo*⁹¹⁸. Otro ejemplo de la presencia de truchas nos lo proporciona López Morán, aunque, en este caso, se trataba de un alimento destinado a una madre a la que, por hallarse débil, se le proporcionó chocolate, truchas y puchero de gallina⁹¹⁹; también Muñoz López destaca su presencia en los convites⁹²⁰. Tanto el caldo de gallina como el chocolate u otros alimentos como los huevos se tenía por beneficiosos para las parturientas⁹²¹; si esta participaba de la fiesta, el menú escogido tendría una cierta consideración para con ella, aunque tanto el pescado como el chocolate se trataban de alimentos con una connotación de prestigio en el interior lucense⁹²².

Las repercusiones del bautismo no cesaban con la posterior fiesta, sino que faltaba la purificación de la madre. Como destacamos antes, en teoría, la madre no se hallaba presente en la ceremonia de su hijo, lo que no respondía tanto a una cuestión de preocupación por la salud de la madre —permitirle el reposo y recuperarse— como a un aspecto religioso, herencia a su vez del judaísmo⁹²³. Se consideraba que la mujer se hallaba impura tras el parto, por lo que no podía entrar en el templo sin realizar una ceremonia de purificación que tenía lugar a los cuarenta días tras el parto. Los datos respaldan esta ausencia, pero también tenemos datos de lo contrario gracias a afirmaciones del párroco como *teniéndola en los brazos el mismo don Juan Pérez como también los padres de la referida niña* o, en el bautismo de José Aguiar (1847) donde los únicos presentes parecen haber sido el propio cura y la madre *quien se marchó luego sin dar razón de abuelos maternos ni paternos*⁹²⁴. También constancias más sutiles como la presencia de madrinas o amas de leche que habían sido recientemente madres.

La ceremonia de purificación tenía por objetivo agradecer y ofrecer la vida de su hijo a Dios y ser bendecida por el sacerdote, pero no podemos evitar ver claras connotaciones sociales de sumisión ante el párroco que no solo debía autorizar la entrada de la parturienta al

⁹¹⁶ AHDLU, *Sección Criminales*, Mazo 17 (1799-1802).

⁹¹⁷ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xíán de Eiré*, cit., f. 76-79.

⁹¹⁸ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 9 (1744-1747).

⁹¹⁹ B. LÓPEZ MORÁN, *El Bandolerismo gallego en la primera mitad del siglo XIX*, cit., p. 59.

⁹²⁰ M. DEL P. MUÑOZ LÓPEZ, *Sangre, amor e interés*, cit., p. 254; M. A. LOPES, “Os alimentos nos rituais familiares portugueses (1850-1950)”, en Maria Marta Lobo de Araújo, António Clemente, Anabela Ramos, Alexandra Esteves (eds.) *O tempo dos alimentos e os alimentos no tempo*, CITCEM, Braga, 2012, pp. 170-172. Coincide con Portugal, donde también se realizaba una comida cuyo ingrediente principal fuese el pollo; pero, a inicios del siglo XX, el alimento que no podía faltar eran las almendras.

⁹²¹ M. DEL C. GARCÍA HERRERO, *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2009, pp. 117-124; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 49-52.

⁹²² M. DE LOS Á. PÉREZ SAMPER, “El chocolate en la España Moderna: negocio y placer”, en Gloria Franco Rubio (ed.) *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, Siníndice, Logroño, 2016, pp. 77-87. Se consideraba que el chocolate tenía propiedades nutritivas y energéticas adecuadas para enfemos y convalecientes, lo cual no resta importancia a su aura de prestigio. H. SOBRADO CORREA, “Aproximación al consumo alimentario en el área rural gallega: el interior lucense (ss. XVII-XIX)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 3, 1994, pp. 96-97. El pescado era de río en su mayor parte y su prestigio derivaría de las limitaciones derivadas de ser objeto de las regulaciones de las justicias locales.

⁹²³ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruído en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 132.

⁹²⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, cit., f. 107v; *Libro III de Bautismos de San Paio de Diomondi*, 1788-1852, f. 201.

templo –espacio social e identitario por excelencia–, sino que esta debía recibir dicha bendición de rodillas en la puerta mientras sujetaba a su hijo y una vela⁹²⁵. Aunque los manuales del siglo XIX mantienen esta ceremonia por su implicación religiosa, se fue poniendo en cuestión el tiempo de espera que se considera innecesariamente largo⁹²⁶. En los informes enviados al Ateneo, se dejó constancia de que en algunas parroquias los cuarenta días habían pasado de ser un plazo de espera a ser un plazo máximo para acudir a la iglesia; es decir, si antes había que esperar cuarenta días para recibir la purificación, a inicios del siglo XIX, se debía acudir dentro de esos cuarenta días⁹²⁷.

Sin embargo, lo que no se abandonó fue su práctica en tanto suponía un medio de ingresos para el párroco. La ceremonia de purificación dejó un nulo rastro en las fuentes, salvo las ocasiones en que los párrocos anotaron los derechos que le correspondían por ella. Así, el párroco de Taragoña (A Coruña) cobraba un real por la entrada postpartum a la iglesia, precio alto en comparación con los de San Martín de Zanfoga, donde se cobraba *por la bendición post partum, una gallina y cinco cuartos y medio (esto antes) hoy veinte céntimos*⁹²⁸. En las parroquias de Villajuse y Vilamerelle estaba establecido el pago *por la entrada de mujeres en la yglesia recién paridas ocho maravedís en tal especie y otro yugal cantidad por razón de bela*⁹²⁹. Junto a estos derechos, la madre llevaba alimentos –bollos, huevos, gallinas, etc.– como ofrendas para el párroco⁹³⁰.



A modo de conclusión, debemos recalcar que en el sacramento bautismal confluyeron elementos religiosos y sociales. El propio ceremonial que lo rodeó no debe ser infravalorado, puesto que fue una vía de publicación y difusión de las redes sociales que se crearon en el bautismo y que alcanzaban un nivel de oficialidad del que no gozaba la vecindad o la amistad al quedar registrada por escrito, al tiempo que era protegida por lo sagrado⁹³¹. Asimismo, refleja los principales cambios internos del sacramento y el padrinzago⁹³². Las necesidades de la población y las influencias externas incidieron en este ceremonial sin que llegase a existir una fuerte contradicción entre los mandatos eclesiásticos y las pretensiones de la población. Pese a la imposición de determinadas conductas por parte de las jerarquías eclesiásticas, perduraron elementos de la cultura popular, como las celebraciones que constituían un espacio de sociabilidad.

Pero el ceremonial no solo permite acceder a esos cambios internos, sino que también fue un espejo de las transformaciones que se estaban produciendo en la sociedad. La privatización

⁹²⁵ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 218.

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, cit., p. 248; X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 49-51.

⁹²⁸ D. L. GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, cit., p. 110; ACPLU, *Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, cit.

⁹²⁹ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Juan Antonio Guitian Somoza, Jurisdicción Portomarín 1800, leg. 4528/1, f. 53-53v.

⁹³⁰ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO, “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, cit., p. 248.

⁹³¹ G. ALFANI; V. GOURDON, “Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle”, cit., p. 154.

⁹³² B. D. SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, England, 1988, pp. 151-156. Al igual que otros elementos del bautismo y el padrinzago, el abandono de costumbres locales en la ceremonia muestra la progresiva adaptación a la normativa tridentina.

de la ceremonia en el siglo XIX no fue únicamente consecuencia de la tendencia a reforzar la familia y replegarse sobre ella, sino que era la repuesta natural a la progresiva burocratización del Estado y de los ataques que este lanzaba contra la sociabilidad tradicional al ser un impedimento en la construcción de los nuevos estados del siglo XIX. Más aún, si la ceremonia bautismal se privatizó fue porque ya no era necesario publicitar la pertenencia a la parroquia, en tanto había libros parroquiales, censos y demás documentación escrita que lo avalaba, ni la pertenencia a la religión cristiana, ya que el protestantismo y otras religiones consideradas herejías ya no representaban la misma amenaza y la Inquisición había rebajado su actividad e intimidación. Además, la calidad de cristianos viejos ya no resultaba tan fundamental, salvo entre la hidalguía y sectores sociales destacados, y podía ser fácilmente demostrable a través de los susodichos libros parroquiales.

El propio contexto de la diócesis de Lugo determinó ciertos elementos relacionados con el sacramento. Dada el área rural en el nos hallamos, no se realizaron grandes desfiles entre el hogar y la iglesia para mostrar a todos, independientemente de su asistencia a la ceremonia, la capacidad económica y social que se trataría de reflejar en los propios padrinos y en los elementos de los que se acompañaban, como el reparto de caramelos u otros. Tampoco grandes celebraciones posteriores como se llegaron a hacer entre las élites de Castilla con corridas de toros, músicos, carreras, comedias e, incluso, *luminarias*⁹³³.

En definitiva, la ceremonia bautismal no permaneció inmutable a lo largo de la Edad Moderna, sino que se fue adaptando a los propios cambios en la vertiente religiosa y comunitaria del sacramento.

⁹³³ G. ALFANI; V. GOURDON, “Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle”, cit., p. 155; M. TORREMOCHA HERNÁNDEZ, “Familia y paternidad en la «historia de vida» de un letrado (s. XVI-XVII)”, cit., p. 138; J. DE CABRERA, *Aparato festivo en el bautismo de la serenísima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con espléndida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Iunio deste presente año de 1626, tambien se da quenta quienes fueron los padrinos*, cit.



9. LA ONOMÁSTICA DEL BAUTISMO

9.1. EL NOMBRE: IDENTIFICADOR Y POSESIÓN

El bautismo otorgaba una identidad social al proporcionar las primeras redes sociales al bautizado, pero también daba una identidad personal como individuo al ser la ceremonia en la que se asignaba oficialmente el nombre. Por tanto, el nombre de pila constituía el primer referente dado en exclusiva al bautizado –frente a apellidos y apodos que podían abarcar a toda la familia– y utilizado para nombrarlo. Para algunos no solo fue el primer referente, sino el único, ya que la partida bautismal fue el único registro escrito de muchos de ellos⁹³⁴.

Además de identificarlo, el nombre era una vía de integración del bautizado en la comunidad, en tanto que esta lo hacía partícipe de su tradición onomástica, reforzando las señas de identidad comunes entre los miembros de la feligresía e, incluso, se podría decir que favorecía la creación de lazos de simpatía basados en la homonimia. En ocasiones, esta integración iba más allá al enraizar totalmente con la parroquia al asignar como antropónimo el nombre del santo patrón de la parroquia, el de la cofradía de culto de ella o de ermitas que podían no estar ubicadas en la propia feligresía al contar con un radio de fervor devocional más amplio⁹³⁵.

El nombre aportaba información sobre el resto de elementos de la identidad: contexto social, temporal y geográfico del portador⁹³⁶. Incluso, de otras cuestiones como devociones, influencias culturales u oficios⁹³⁷. Si bien es cierto que, en ocasiones, esta información era muy laxa y apenas permitía concretar el contexto de la persona, en otras nos permite situarlas en un área concreta, en un período específico o establecer una conexión con una familia o grupo social específico.

El nombre, por tanto, contribuía a mostrar los componentes de la identidad de la persona y avalar aquellos aspectos relativos a su religión, área natal, ascendencia familiar... Dicho de otro modo, la sociedad del Antiguo Régimen hizo uso del nombre como una vía más para la categorización social al enarbolarlo como garantía de su pertenencia a determinado sector. De carecer el nombre de valor social, no habría sido objeto de aquellos que pretendían hacerse

⁹³⁴ A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Familia e Iglesia. Normativas y transgresiones en Europa”, en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.) *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, p. 139. Los libros parroquiales eran la única prueba de identidad de la población dado que un sistema estatal con las mismas funciones, Registro Civil, no se implantó hasta la segunda mitad del siglo XIX.

⁹³⁵ L. HENRY, “Prénoms régionaux”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 61 El uso de ciertos nombres estaba reducido a una parroquia o a un cuadro geográfico reducido.

⁹³⁶ A. ZABALZA SEGUIN, “Nombres viejos y nombres nuevos”, cit., p. 108; G. SALINERO, “Sistemas de nominación e inestabilidad antroponímica moderna”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 11; C. DENJEAN, “Jeux anthroponymiques identitaires des juifs et convertis de l’est de la péninsule ibérique, XVe siècle”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 295.

⁹³⁷ J. DE SALAZAR ACHA, “La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos”, en José Luis Ramírez Sádaba (ed.) *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, 2005, p. 182.

con otra identidad o no habría un intento por mantenerlos como, por ejemplo, los irlandeses presentes en la corte de Madrid⁹³⁸.

La capacidad del nombre de situar a sus portadores en contextos concretos se debe a que el repertorio onomástico ha estado en continua transformación, adaptándose a las nuevas circunstancias sociales y a los contactos entre sociedades. La Edad Moderna no ha sido más que un escalafón en dichos cambios que, por tanto, son los que permiten acotar períodos, zonas y grupos sociales. Dentro del propio cambio onomástico que supuso este período por el nuevo contexto que presentaba, cada nombre tuvo su propio ciclo vital de introducción, uso y desaparición que convierte a cada uno en un reflejo de la mentalidad de la sociedad que había optado por desecharlo o emplearlo⁹³⁹.

Bajo la apariencia de supuesta libertad, la elección del nombre se realizaba en base a unas pautas flexibles en las que se tomaba en cuenta su función identificadora, el valor social del nombre asignados y, sobre todo, las normas de nominación no pactadas que se seguían en el momento⁹⁴⁰.

Al asignarse el nombre en el transcurso de una ceremonia religiosa, se puede presuponer que la Iglesia estableció una cierta normativa en torno a ello. Aunque en la práctica cada cura pudo actuar bajo sus propios criterios, oficialmente la única imposición era asignar nombres del santoral: *y a los bautizados les pongan nombre de algún santo, o santa, y no de gentiles, o de otros que no sean bautizados*⁹⁴¹. Si bien los nombres compuestos se llegaron a considerar con el tiempo un reflejo de la ostentación y de la vanidad de los progenitores, la Iglesia no los prohibió porque, posiblemente, eran conscientes de que se trataba de una elección de la familia.

La única exigencia –nombres del santoral– no era nimia, sino que tenía implicaciones económicas destacables, así como servir de vía de difusión y publicidad de la propia Iglesia. Con la asignación de nombres de santos se contribuía a difundir y aumentar su culto. A lo largo de la Edad Moderna, fueron incrementándose las misas dejadas al *santo de su nombre* que rompía la centralización de estas misas que acostumbraban a dejarse a unos determinados santuarios. Pero también percibía un beneficio a través de la restricción: en los inicios de la Edad Moderna, persistían nombres ajenos a la tradición cristiana, especialmente entre los grupos sociales superiores que utilizaban el nombre como reflejo de la estirpe. Al encaminar las elecciones onomásticas hacia los santos, se minaba el poder de las alianzas que se podían formar en base en la homonimia, que eran ajenas a la batuta de la Iglesia. Así, la Iglesia controlaba dichas redes sociales al ser la mediadora y, a mayores, reorientó los favores a los padrinos o a aquel con quien compartían nombre hacia el santo del que se recibió el nombre y que era su protector.

Si la Iglesia consiguió que la población utilizase a los santos como referentes no fue por imposición estricta, sino que como apunta González Lopo, fue *el resultado de una labor de*

⁹³⁸ C. O'SCEA, "Nominación de los irlandeses en España, rechazo y asimilación (1600-1680)", en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 136; Ó. RECIO MORALES, "El lastre del apellido irlandés en la España del siglo XVIII", en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 105. Hasta la primera década del siglo XVII, los irlandeses no castellanizaron sus nombres y apellidos porque era lo que les permitía ser reconocidos como irlandeses y, por extensión, acceder a determinados privilegios.

⁹³⁹ J. DE SALAZAR ACHA, "La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos", cit., p. 181.

⁹⁴⁰ A. BURGUIÈRE, "Prénoms et parenté", cit., p. 29; J. DE SALAZAR ACHA, "La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos", cit., p. 178. Hay que distinguir entre el significado etimológico y el social.

⁹⁴¹ D. VELA, *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, cit. Lib. III, Tít. XIV, Const. 6.

*adoctrinamiento sistemático*⁹⁴². A lo que hay que sumar la capacidad de adaptación de la población para seguir manteniendo sus costumbres dentro de la legalidad eclesiástica, al impulso de la devoción y piedad postridentina que favoreció el culto y a la connivencia con familias poderosas que acabaron asignando estos nombres por ser novedosos y vinculados con el poder eclesiástico, ejerciendo de canal difusor y expansivo hacia los grupos populares.

Respecto al objetivo de difusión de los nombres pretendido por la Iglesia, al ser el siglo XV todavía un siglo de transición en la incorporación y triunfo de los nombres cristianos, se garantizaba por esta vía la potenciación de estos nombres⁹⁴³. Además del propio contexto de lucha contra el protestantismo y otras creencias religiosas que centraban la atención de la Inquisición y cuyos repertorios onomásticos divergían claramente con el católico⁹⁴⁴. Para ser más específicos, cuando la Iglesia pidió que se pusiesen nombres de santos, no se refería a todos aquellos que eran objeto de culto pues, por ejemplo, rechazaba los mencionados en el Antiguo Testamento, como Moisés o Isaac, por asociarlos a judíos y protestantes⁹⁴⁵. En consecuencia, a través de la asignación de nombres de santos que representaban la fe católica y de los canonizados en la Edad Moderna, la Iglesia conseguía extender dicho culto por el contacto entre las comunidades⁹⁴⁶.

No podemos abordar este tema sin hacer mención a la alteración sufrida por los nombres en los registros escritos respecto a su uso oral como consecuencia de la existencia de dos idiomas distintos que regían en cada uno de ellos: el gallego en el plano oral y el castellano en el escrito⁹⁴⁷. Desde inicios de la Edad Moderna se había ido imponiendo el castellano como lengua escrita porque la población con acceso a la escritura, o bien era en la que habían aprendido, o bien procedían de áreas distintas a Galicia. Esto se observa en la antroponimia y toponimia que sufrió un proceso castellanizador que conllevó la deturpación y transformación de los nombres propios⁹⁴⁸: las formas gallegas que se observa en las partidas bautismales en el siglo XVI fueron sustituidas totalmente por su versión castellana, aunque primero pasando por un proceso en el que el nombre del bautizado era registrado en castellano, pero los de sus

⁹⁴² D. L. GONZÁLEZ LOPO, "De bárbaros a devotos: la reforma tridentina en Galicia (1550-1750)", en *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América: VII Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2008, p. 109.

⁹⁴³ A. I. BOULLÓN AGRELO, "Galician female names in the Middle Ages (from 13th to 15th)", en Dieter Kremer (ed.) *Onomastik. Akten des 18. Internationalen Kongresses für Namenforschung. Trier, 12-17. April 1993. Band II. Namensysteme in interkulturellen Vergleich*, Niemeyer, Tübingen, 2000, pp. 127-128. En el siglo XV todavía se hallan mujeres con nombres de origen germánico, pero estaban en pleno proceso de desuso en beneficio de los nombres de origen etimológico cristiano.

⁹⁴⁴ S. HOYEZ; A. RUFFELARD, "Prénoms protestants au XVIIe siècle en Brie et en Provence", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 229 La confesión protestante había recomendado escoger los nombres del Antiguo Testamento en el sínodo de 1562.

⁹⁴⁵ M. G. DE ANTONIO RUBIO, "Judíos, conversos e inquisición en Galicia (siglos XI-XVII)", *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 56, 122, 2009, p. 176. Nombres como Moisés, Abraham, Salomón o Isaac apuntaban sin duda a portadores judíos.

⁹⁴⁶ G. SALINERO; I. TESTÓN NÚÑEZ, "Movilidad y antroponimia", en Gregorio Salinero, Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 3. La movilidad de la población conllevó cambios onomásticos de distinta intensidad.

⁹⁴⁷ X. FERRO RUIBAL, "Onomástica galega: lo hecho y lo por hacer", en José Luis Ramírez Sádaba (ed.) *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 50-53.

⁹⁴⁸ Sobre todo en la toponimia, la deturpación también se debió a la escritura fonética por parte de eclesiásticos y escribanos. Por ejemplo, la parroquia de Santa María de Uriz también fue anotada como Oriz. Al igual que aconteció en otras áreas como en Canarias con la antroponimia indígena M. LOBO CARRERA, "Indígenas, canarios, moriscos y negros", en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.) *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 211; Otras áreas no sufrieron la misma castellanización de la Iglesia lo que les permitió llegar al siglo XX con nombres en su lengua original como en J. RIART FERRER, "Evolució dels prenom de la parròquia de Solsona (segles XVII-XX). L'invent de la tradició", *Societat d'Onomàstica: butlletí interior*, 93, 2003, p. 499.

familiares en gallego por tratarse de la forma en que eran designados habitualmente⁹⁴⁹. Por ejemplo, en junio de 1668, fue bautizada en la ciudad de Lugo una niña llamada Marina cuya madrina fue Mariña de Rubinos⁹⁵⁰. Por consiguiente, a continuación haremos uso de los nombres en castellano aun cuando sabemos que al menos una parte de ellos eran nominados por su nombre en gallego⁹⁵¹.

Además de la cuestión de la lengua, la divergencia entre el nombre oficial y el cotidiano podía estar causada por más factores. En el momento del bautizo, el niño no tenía conciencia ni memoria para saber y aprender el nombre bajo el que era registrado que quedaba, pues, como responsabilidad del padre, padrinos y otros testigos. En consecuencia, un individuo consideraba su nombre aquel por el que era llamado por su comunidad⁹⁵²; es decir, su nombre era aquel que empleaban terceros que podía estar condicionado, seccionado o modificado por el contexto de la comunidad o de la familia. Así parece que le aconteció a Diego José Carballedo, natural de San Pedro de Vilalle y residente en Madrid, que solicitó un proceso de averiguación en 1807 porque *puéstoseme el nombre de Diego, que como tal siempre me han seguido, pero sin embargo de ello experimento que habiendo solicitado la certificación de la partida, encuentro estampado el nombre de José*⁹⁵³. Confluyeron aquí dos cuestiones: por un lado, el propio párroco anotó solo el nombre de José cuando se había nominado con un nombre compuesto; por otro lado, la fuerza de la costumbre, quizás por un intento de minimizar la homonimia, la comunidad empleó solo el primer nombre por lo que su portador nunca estuvo al tanto de que poseía dos nombres.

A efectos sociales, el nombre tenía un amplio valor identificativo a lo que hay que sumar que, a ojos de la Iglesia, también gozaba de valor al ser un elemento consagrado a Dios. El nombre había sido elegido y presentado en una ceremonia religiosa en la que se estaba concediendo la entrada, no solo a la comunidad de fieles católicos, sino que también al propio Reino de los Cielos. Por consiguiente, una vez presentado el nombre al plano celestial, no era posible cambiarlo en el terrenal, era inmutable⁹⁵⁴. En teoría porque en la práctica la posibilidad de cambiar de nombre quedó patente de forma sutil en las averiguaciones de bautismos en las que se expresan frases como *se le ha puesto por nombre Benito el mismo de que usa; puniéndole el nombre que mantiene o como se le ha nombrado y nombra siempre*.

Contamos con excepciones en las que se produjo un cambio de nombre tanto por vía oficial como extraoficial. En enero de 1701, fue bautizada la hija de Gonzalo Martínez y Ángela Pérez, vecinos de Santa María de Rao, con el nombre de Sara⁹⁵⁵. Sin embargo, el día de la confirmación el obispo *mandó se pusiese y de echo se puso el nombre de Ana*. Sara no cambió de nombre por voluntad propia, sino por orden del obispo dado que era un nombre procedente del Antiguo Testamento cuyo simbolismo distaba del perfil que buscaba difundir la Iglesia. Mismos argumentos parecen esconderse tras la orden del obispo de cambiarle el nombre a Daniel Rodríguez, que pasó a denominarse José, o a Yda, que cambió a María. Este

⁹⁴⁹ J.-P. KINTZ, “Société luthérienne et choix des prénoms à Strasbourg, XVIe–XVIIe siècles”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 231-232. El autor da cuenta de una situación semejante en la que el bautizado era registrado con la forma correcta y literaria de su nombre, mientras que el de sus padres en la versión ordinaria.

⁹⁵⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 53v.

⁹⁵¹ G. SALINERO, “Sistemas de nominación e inestabilidad antroponímica moderna”, cit., p. 13. La divergencia entre el nombre oficial de las fuentes escritas y el usado cotidianamente se presentó en aquellas áreas con una lengua vehicular propia y otra impuesta en la escrita, pero también en colectivos reprimidos como fueron los moriscos que mantuvieron su nombre musulmán cuando, oficialmente, tenían uno cristiano.

⁹⁵² A. ZABALZA SEGUIN, “La herencia duradera”, cit., p. 73.

⁹⁵³ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Bolaño, Mazo 2 (1641-1743).

⁹⁵⁴ T. HERZOG, “Nombres y apellidos ¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 44, 2007, p. 185.

⁹⁵⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Rao*, cit., f. 104v.

último evidencia el cambio forzado por parte de las autoridades, ya que se ordenó y efectuó en la confirmación que tuvo lugar cuando la niña contaba con cuatro meses y medio de edad⁹⁵⁶. El cambio de un nombre por otro adaptado a las exigencias de la ortodoxia católica parece ser la razón más habitual, aunque también encontramos cambios como el realizado por María Francisca Josefa Ruperta (1851) quien mudó el nombre en la confirmación a María Estrella⁹⁵⁷.

Pero no todos los cambios respondieron a la misma causa. Desde su nacimiento hasta la confirmación, el hijo de Manuel Boán y María Sotelo fue llamado José, pero a partir de entonces se le mudó el nombre en Antonio⁹⁵⁸. La razón del cambio de un nombre con tan alta frecuencia por otro también frecuente, sin que ninguno poseyese connotaciones de otras confesiones religiosas, permanece oculta para nosotros. Podemos hipotetizar que quizás fue una forma de evitar la homonimia dentro de la familia pero sin reducir la carga simbólica del nombre, puesto que lo había recibido en honor a su abuelo materno: José Antonio⁹⁵⁹. Tampoco sabemos que llevó a Bernarda González, vecina de Santa Baia de Aguada, a cambiar el nombre que había recibido de su madrina por el de María Josefa en la confirmación⁹⁶⁰.

Extraoficialmente también hubo cambios de nombres, pero apenas quedaron testimonios de ello. En un añadido posterior, el párroco de San Cristovo de Lóuzara dejó escrito que Domingo, bautizado en 1781, *se llama Pedro porque las gentes le emprinciaron a llamar así*. Concretamente, se dejó de llamar por el nombre que había recibido de su padrino para emplearse el de su abuelo paterno, en cuya casa residía⁹⁶¹.

En todo caso, los cambios de nombre representaron auténticas excepciones ya que existían otros recursos más habituales como los mote o los hipocorísticos que reducían la homonimia en la vida cotidiana⁹⁶².

En definitiva, como afirma Zabalza, la asignación de un nombre nunca era neutra, en oposición a la consideración de otros autores que no perciben mayor valor en los nombres que la tradición familiar⁹⁶³. El nombre representaba la primera posesión propia de la persona y el primer elemento que lo representa ante la propia comunidad y ante foráneos insertándolo en una sociedad y tiempo concretos. Para acceder a los usos onomásticos, podemos apoyarnos en tres elementos fueron determinantes: número de nombres asignados, origen o razón de su asignación y el propio antropónimo que aludía a determinados valores e ideas sociales. Elementos que analizamos a continuación.

⁹⁵⁶ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 49; *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, cit.

⁹⁵⁷ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 334v.

⁹⁵⁸ ACPLU, *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, cit., f. 254.

⁹⁵⁹ J.-F. DELORD, "Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVII^e siècle à nos jours", cit., p. 86. Apunta como causa de los cambios de nombre en la confirmación que, a diario, fuese empleado un nombre distinto al del bautismo.

⁹⁶⁰ ACPLU, *Libro III de Bautismos y Confirmaciones de Santa Baia de Aguada e Santa Mariña do Castro*, 1843-1852, f. 41.

⁹⁶¹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, 1749-1782.

⁹⁶² Los hipocorísticos formaron parte de la vida cotidiana hasta el punto de que llegaron a inscribirse partidas bautismales con ellos. El más abundante fue Pepe/a en sustitución de José, pero también Concha, de Concepción. No fue un fenómeno limitado a las clases populares sino que, por ejemplo, la hija de los hidalgos don Manuel Villa y doña Juana Noboa, vecinos de Camporramir, fue registrada como María Pepa (1806), apadrinada por doña María Pepa y su esposo don Juan Francisco Somoza. Varios niños no hidalgos ya habían sido apuntados como Pepe: ACPLU, *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, cit., f. 151, 152, 154 y 156.

⁹⁶³ A. ZABALZA SEGUIN, "Nombres viejos y nombres nuevos", cit., p. 106; S. RUHSTALLER, "Los elementos constituyentes de la antroponimia hispánica y su contenido semántico referencial", cit., pp. 132-133. Este autor llega a afirmar que el nombre de pila «es puramente denominador, que no tienen otra función que la de identificar a una persona».

9.2. NÚMERO DE NOMBRES ASIGNADOS

Actualmente, las unidades de nombres que se pueden asignar están reguladas por ley, que establece que *no podrá consignarse más de un nombre compuesto, ni más de dos simples*⁹⁶⁴; pero, a lo largo del Antiguo Régimen no existía normativa alguna, solo indicaciones y sugerencias. Ni la propia ley que instauró el Registro Civil en España, publicada en 1870, hizo mención alguna al número de unidades del nombre que se podían asignar, únicamente se citó que el funcionario debía evitar nombres *extravagantes ó impropios de personas*⁹⁶⁵. La inacción de las autoridades civiles en materia onomástica durante el Antiguo Régimen fue consecuencia de la consideración religiosa del nombre. Como hemos dicho, el nombre estaba consagrado a Dios y, por extensión, las autoridades terrenales no tenían competencia.

Por su parte, las autoridades eclesiásticas apenas incidieron en regular la asignación de nombres, más allá de la naturaleza de su procedencia. Esta falta de regulación tanto en el Concilio de Trento como en las primeras constituciones sinodales se debe a que, en ese momento, no había nada que regular. Como se aprecia en la tabla siguiente, los nombres múltiples fueron auténticas excepciones en el siglo XVI: un caso a mediados de siglo y cinco a finales. Incluso, a mediados del siglo XVII, los nombres múltiples seguían siendo infrecuentes: el 92,86% de los bautizados recibía un solo nombre. Por tanto, no había tradición alguna que regular ya que los primeros casos registrados quizás ni llegaron a oídos de la cúpula eclesiástica y, además, estaba vinculado con familias pudientes. Es más, aunque hubiesen estado al tanto de esta nueva moda, no concebirían que llegase a alcanzar la difusión e índices del siglo XVIII.

Tabla 56. Evolución del número de unidades asignadas

		Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII-XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX
1	Nº	298	1004	1729	1303	550	1068	1893	1516
	%	99,67	99,50	92,86	46,39	19,55	35,32	62,56	57,93
2	Nº	1	5	132	1322	1560	1448	953	960
	%	0,33	0,50	7,09	47,06	55,46	47,88	31,49	36,68
3	Nº			1	154	575	436	152	116
	%			0,05	5,48	20,44	14,42	5,02	4,43
4	Nº				22	104	53	22	20
	%				0,78	3,70	1,75	0,73	0,76
5-9	Nº				7	23	19	6	5
	%				0,25	0,82	0,63	0,20	0,19
10 o +	Nº				1	1			
	%				0,04	0,04			

⁹⁶⁴ Ley de 8 de junio de 1957, del Registro Civil. Boletín Oficial del Estado, núm. 151 de 10 de junio de 1957, pp. 372-379. Pese a haber sido derogada y modificada en incontables ocasiones, lo relativo al número de unidades ha permanecido inmutable.

⁹⁶⁵ Ley Provisional 2/1870, de 17 de junio de 1870, de Registro Civil, *Gaceta de Madrid*, núm. 171 de 20 de junio de 1870, pp. 1-2. Reglamento para la ejecución de las leyes de Matrimonio y Registro Civil, *Gaceta de Madrid*, núm. 348 de 14 de diciembre de 1870, art. 34.

En efecto, conforme se avanzó hacia el siglo XVIII, el auge de los nombres múltiples fue incrementándose y difundiéndose de las áreas urbanas a las rurales. Si a inicios del siglo XVIII, los nombres simples eran minoría (46,39%) frente a los dobles (47,06%), en los años centrales del siglo la diferencia se había multiplicado: el 55,46% recibía dos nombres frente al 19,55% que solo recibía un nombre. Más ilustrativo es que había más niños bautizados con tres nombres (20,44%) que con uno.

Estos años centrales del siglo XVIII fueron, sin duda alguna, los de mayor enardecimiento por los nombres múltiples. A partir de entonces, los nombres múltiples no desaparecieron, pero sí redujeron su presencia, moderándose especialmente los nombres triples o más. Esto se observa en el continuo aumento de los nombres simples que pasó de 19,55% a mediados del siglo XVIII a 35,32% media centuria después y a 62,56% a mediados del siglo XIX. Sí se observa un repunte de los nombres dobles (36,68%) a finales del siglo XIX que fue en detrimento de los nombres simples (57,93%). Mientras, los nombres triples y superiores fueron en continuo descenso: de representar un cuarto de los nombres a mediados del siglo XVIII, decayeron al 16,80% a finales de la centuria y, en el siglo XIX, se mantuvieron en cifras semejantes (5,95% a mediados del siglo XIX y 5,39% a finales).

Al contrario que en otras tendencias, la diócesis de Lugo participó al mismo tiempo que otras áreas en la difusión de nombres múltiples. El éxito general de la multiplicidad de nombres se produjo en el siglo XVIII en distintas zonas gallegas –Eume, Santiago de Compostela, Berdoias, Betanzos⁹⁶⁶–, peninsulares –Navarra⁹⁶⁷– y europeas –Pays de Caux, Camembert, Bélgica⁹⁶⁸–. Esto en cuanto al auge, porque en lo tocante a la aparición de los primeros casos de nombres múltiples, parece que las áreas urbanas de la diócesis lucenses se adelantaron a otras áreas. El caso de nombre múltiple más antiguo documentado fue en la villa de Monforte de Lemos, donde fue bautizada en 1559, una niña llamada Madalena Benita, ninguno de los cuales recibió de su entorno⁹⁶⁹. Antes de acabar el siglo, se producen más asignaciones de nombres compuestos en dicha villa. Desgraciadamente, a causa de que los libros bautismales se inician en 1620, no podemos saber si en estas fechas existían casos

⁹⁶⁶ B. CASTRO DÍAZ, “Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)”, *Murguía: revista galega de historia*, 23/24, 2011, pp. 58-59; O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 208; X. M. LEMA SUÁREZ, *Onomástica histórica dunha parroquia galega: Berdoias (1607-2000)*. I. Os nomes masculinos, Asociación Galega de Onomástica, Santiago de Compostela, 2006, pp. 72-73; S. MUÑO NAVEIRA, “Algunhas cuestións sobre a antroponimia betanceira”, *Anuario Brigantino*, 29, 2006, p. 188.

⁹⁶⁷ A. ZABALZA SEGUIN, “Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna”, en José Luis Ramírez Sádaba (ed.) *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, 2005, p. 255; R. SÁNCHEZ RUBIO; I. TESTÓN NÚÑEZ, “Situación y perspectiva de los estudios de antroponimia en la España Moderna”, en Andrea Addobbati, Roberto Bizzocchi, Gregorio Salinero (eds.) *L'Italia dei cognomi: l'antroponimia italiana nel quadro mediterraneo*, Pisa University Press, Pisa, 2012, pp. 99-100.

⁹⁶⁸ D. FAUVEL, “Choix des prénoms et tradition familiale: Pays de Caux, 1600-1900”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 103; J.-P. BOUGARD, “Les prénoms à Wasmes et Warquignies, XVIIe- XIXe siècles”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984; J. L. VIRET, “Un hommage rendu à la parenté charnelle: les prénoms multiples en Basse-Normandie au XVIIIe siècle”, en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, p. 226, especialmente en la década de 1770; C. KLAPISCH-ZUBER, “Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 41; C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 66; Por el contrario, en otras áreas como las analizadas en J.-F. DELORD, “Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVIe siècle à nos jours”, cit., p. 92 los nombres compuestos no superaron el 15% hasta la segunda mitad del siglo XIX.

⁹⁶⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., f. 2.

semejantes en la ciudad de Lugo⁹⁷⁰; pero ya en 1623, encontramos dos niñas bautizadas con un nombre doble: Ana María y Catalina Andrea. Y en la primera década del siglo se producen casos en las áreas rurales del sur lucense.

Decimos que se adelantó a otras áreas porque, por ejemplo, en Santiago de Compostela o en A Estrada, los primeros casos detectados fueron en los años centrales del siglo XVII y, a finales, en el área de Cangas do Morrazo⁹⁷¹. Y fuera de Galicia, áreas del País Vasco, Extremadura, Pirineo central, y sur francés comparten calendario de llegada con estas⁹⁷². Por el contrario, otras zonas del este y sur peninsular constatan la presencia de nombres compuestos con anterioridad a los primeros casos gallegos. En la ciudad de Zaragoza ya se registraron nombres compuestos en el siglo XV y, en la primera mitad del siglo XVII, eran habituales⁹⁷³. A inicios de dicho siglo XVII, también eran habituales, y no una nueva moda, los nombres compuestos en Madrid y Sevilla⁹⁷⁴. Si tomamos como válida la afirmación de Jean-Baptiste Thiers (1697) que sitúa a Italia como foco de esta moda que traspasó a España rápidamente y, desde ahí, a Francia y Alemania, la expansión que tuvo en la península resulta coherente⁹⁷⁵. Al ser Italia el foco, por las conexiones políticas y comerciales con la Corona de Aragón, fue en esta donde se registrarían los primeros casos.

En consonancia con ello, dado la estrecha relación que los Condes de Lemos mantuvieron con el virreinato de Nápoles desde inicios del siglo XVI, podría haber sido esta la vía de entrada de los nombres múltiples en Galicia. Aunque, desde luego, no se puede obviar el papel que la emigración gallega fuera del reino de Galicia pudo desempeñar en la difusión de esta moda.

⁹⁷⁰ Todo apunta a que ya se habían asignado nombres compuestos con anterioridad ya que encontramos a una madrina en 1621 llamada Ana María, esposa del mercader Blas López: ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 5, 7, 11v, entre otros.

⁹⁷¹ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 208; J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, "Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII", *A Estrada. Miscelánea histórica e cultural*, vol. 13, 2010, p. 185; C. CORDEIRO MOLEDO; S. VARELA POMBO, "Aproximación á onomástica de Cangas do Morrazo no século XVIII", *Cadernos de Lingua*, vol. 20, 1999, p. 88; Tampoco en F. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *O padrón de San Clodio de 1580*, Asociación Galega de Onomástica e Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela, 2008 se registran nombres compuestos antes del siglo XVII.

⁹⁷² S. N. HANICOT BOURDIER, "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", cit., p. 4, en el siglo XVII, entre el 6-11% portaban nombres compuestos. A. CARRETERO MELO, "Antroponimia en la edad moderna. El nombre de pila del varón", cit., pp. 45-48, en la villa estudiada por Carretero, Fuente del Maestre (Extremadura), los casos de nombres múltiples entre 1554-1719 representaron entre los varones el 0,35%; J.-F. SOULET, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVIIIe siècle*, cit., p. 233; S. HOYEZ; A. RUFFELARD, "Prénoms protestants au XVIIIe siècle en Brie et en Provence", cit.

⁹⁷³ M. I. FALCÓN PÉREZ, "Antroponimia aragonesa del siglo XV", *Aragón en la Edad Media*, 13, 1997, pp. 225-259; M. DEL C. ANSÓN CALVO, "Sociología del bautismo en el siglo XVII", cit., p. 72.

⁹⁷⁴ J. C. GALENDE DÍAZ; C. GARCÍA GALLARÍN, "Onomástica y deonomástica del siglo XVII", en *V Jornadas Científicas sobre Documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Madrid, 2006, pp. 169-172; J. J. RODRÍGUEZ TORO, "Los nombres de pila españoles en época preclásica (según el padrón general de Sevilla, año 1533)", *Nouvelle revue d'onomastique*, vol. 52, 1, 2010, p. 231. En el caso de Sevilla, según los datos del Padrón de 1533, los nombres compuestos llegaron de manos de genoveses y valencianos.

⁹⁷⁵ A. BURGUIERE, "Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime", cit., p. 37; En su estudio sobre Venecia, J. F. CHAUVARD, "«Ancora che siano invitati molti compari al Battesimo»: parrainage et discipline tridentine à Venise", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.) *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 362-369. aporta numerosos ejemplos de niños bautizados con un múltiple en el siglo XVI. WILSON, S., *The means of naming. A social and cultural history of personal naming in western Europe*, University College London, London, 1998, p. 215, también sostiene el origen italiano de esta moda, situándola entre los siglos XI-XIV.

Se han esgrimido cuatro causas como las determinantes para el surgimiento y difusión de los nombres compuestos que no son excluyentes entre sí: evitar la homonimia, facilitar la transmisión de los nombres de varias personas a la vez, revalorizar la vida del bautizado y servir de instrumento de diferenciación social.

La homonimia fue un fenómeno recurrente durante toda la historia que se agravó en determinados períodos por causa de renovaciones del corpus onomástico. Para el período que estudiamos, hay que tener presente que desde la última centuria de la Edad Media se había ido produciendo una sustitución de los nombres prerrománicos y germánicos por nombres cristianos; el repertorio de estos últimos era reducido en sus primeros tiempos por lo que conllevó, irremediablemente, un incremento de la homonimia⁹⁷⁶. En consecuencia, para paliar esta se precisaban elementos complementarios para designar e identificar. En los documentos escritos se podía recurrir a apellidos, pero en la vida cotidiana resultaría extraño y, en determinadas áreas, inútil también al haber concentración de los mismos⁹⁷⁷. En este contexto, autores como Klapisch-Zuber afirman que se recurrió a añadir un segundo nombre que permitiese discernir entre dos o más personas que portasen el mismo nombre principal⁹⁷⁸. Alusiones de los tratados eclesiásticos apuntan a esto como el de Juan Manuel Bedoya que indica

*es muy oportuno añadir un segundo nombre menos usado, cuando el primero es de los muy comunes, pues la imposición del nombre se dirige también a que se distinga unos de otros en el trato civil más fácilmente*⁹⁷⁹

En esencia, fue un proceso semejante a la adopción del apellido como nombre suplementario para identificar a los individuos⁹⁸⁰. Pero, aunque no rechazamos esta causa, si debemos precisar que en la diócesis de Lugo no era totalmente válida. El fenómeno de los nombres compuestos se produjo primero entre las niñas que entre los niños, de donde se infiere que el grado de homonimia o promedio isonímico tendría que ser superior entre estas⁹⁸¹. Sin embargo, a mediados del siglo XVI, para los varones dicho promedio se situaba en 4,42, mientras que para las mujeres en 4,00. Por tanto, de ser la única causa evitar la homónima, tendría que haberse dado primero entre los varones.

Se podría aducir que se buscaba evitar la homonimia causada por un nombre en concreto: María; nombre que a raíz de la Contrarreforma estaba escalando posiciones en la clasificación de nombres frecuentes. En parte, es correcto ya que la mitad de los seis primeros casos de nombres múltiples constatados se asignó el nombre de María junto con otro: María

⁹⁷⁶ M. GONZÁLEZ VÁZQUEZ; F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.) *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995, p. 71; E. PORTELA SILVA; M. C. PALLARES MÉNDEZ, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX-XIII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.) *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995, p. 38.

⁹⁷⁷ A. I. BOULLÓN AGRELO, “Aproximación á configuración lingüística dos apelidos en Galicia”, cit., pp. 291-292. Los apellidos procedentes de los topónimos constituyen el segundo grupo en importancia en Galicia. Su concentración era superior cuanta mayor proximidad hubiese con el toponimo de referencia.

⁹⁷⁸ C. KLAPISCH-ZUBER, “Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms”, cit., p. 42.

⁹⁷⁹ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruído en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 207.

⁹⁸⁰ A. ZABALZA SEGUIN, “Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna”, cit., p. 254.

⁹⁸¹ J. A. BALLESTEROS DÍEZ, “Onomástica y mentalidades en el siglo XVI”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 17, 2004, pp. 33-34. El promedio isonímico representa el número medio de personas que corresponden a cada nombre.

Magdalena, María Ana y Ana María. Sin embargo, en la otra mitad fueron nombres totalmente ajenos y, excepto Magdalena y Benita, de arraigada presencia en el repertorio del momento.

En consecuencia, si bien es innegable que los nombres compuestos contribuyeron a reducir la homonimia, al menos en apariencia, no podemos considerar este como el principal motor del cambio onomástico.

La segunda causa que se ha propuesto es que daba la posibilidad de conciliar la transmisión del nombre de distintos individuos⁹⁸²; algunos autores van más allá apuntan directamente a la asignación simultánea de nombres de la familia paterna y de la materna⁹⁸³. Desde nuestro punto de vista, hubo un detonante claro que llevó al surgimiento y expansión de los nombres múltiples de forma involuntaria: los cambios establecidos en el padrinazgo durante el Concilio de Trento. En el siglo XVI, la transmisión del nombre entre padrinos y ahijados no era lo más frecuente, en parte porque la propia Iglesia trataba de impulsar los nombres de los santos que se correspondían con la ortodoxia católica, que no eran compartidos por los padrinos que, en su mayoría, tenían nombres tardomedievales. Esto no obstó para que al eliminarse los modelos múltiples se produjese una individualización y revalorización de las dos personas que ejercían de padrinos, cuyo reflejo quedaba patente en la antroponimia. Es decir, al escoger a solo dos personas como padrinos, se establecía un nexo más estrecho entre los padrinos y el ahijado, que se acabó encarnando en la transmisión del nombre, especialmente del padrino del mismo sexo que el bautizado⁹⁸⁴. Con los modelos múltiples, era inviable asignar el nombre de los padrinos puesto que o se ponía el de todos, que podían llegar a la veintena, o no se ponía el de ninguno. Si se optaba por poner solo el nombre de algunos, significaba crear una jerarquía interna de estos que, en teoría, eran todos iguales y podía acarrear problemas derivados de haber impuesto el de unos y no el de otros.

Ahora bien, en lo que corresponde a la diócesis de Lugo, era escasa la práctica de poner el nombre al hijo (3-5%) y al ahijado (7-8%), por lo que la recepción de nombres por distintas vías no se anticipó a los nombres compuestos, sino que fue a la inversa: al asignarse nombres compuestos se fue adquiriendo el hábito de proporcionar nombres del entorno inmediato del bautizado. Si a mediados del siglo XVI el 59,5% de los bautizados era designado con un nombre sin relación aparente, un siglo después se había reducido al 37,75%.

Por consiguiente, quizás habría que apuntar más a la conciliación de nombres procedentes de los nuevos cultos impulsados por la Iglesia con los nombres que habían sido habituales hasta el momento dado el momento de transición en el que se hallaba la antroponimia. Es decir, simultanear los nombres tradicionales con aquellos que, tras el Concilio de Trento, se habían difundido como modelos de piedad: la inclusión de la innovación y la tradición. O buscar una doble protección celestial a través de la onomástica dada la alta mortalidad infantil de la época; aunque esto nos plantea la problemática de que, para ser tomado como detonante de los nombres compuestos, tendría que haberse producido un cambio drástico de las tasas de

⁹⁸² J.-P. BOUGARD, "Les prénoms à Wasmes et Warquignies, XVIIe- XIXe siècles", cit., p. 271; B. CASTRO DÍAZ, "Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)", cit., p. 65.

⁹⁸³ A. BURGUIERE, "Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime", cit., p. 37; J.-P. ALBERT, "La transmission des prénoms. Quelques enjeux religieux d'une dérégulation", en Agnès Fine, Françoise-Romaine Ouellette (eds.) *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 2005, p. 130.

⁹⁸⁴ Por un lado, en los primeros años de la Edad Moderna predominaban los nombres propiamente femeninos -no masculinizados-, como confirma A. I. BOULLÓN AGRELO, "Galician female names in the Middle Ages (from 13th to 15th)", cit., p. 133; Por otro lado, como apunta A. BURGUIERE, "Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime", cit., pp. 39-40, la Iglesia continuó con esta no masculinización de los nombres femeninos ya que se entendía que el santo de referencia transmitía sus virtudes y, por consiguiente, estas eran distintas entre mujeres y hombres.

mortalidad infantil⁹⁸⁵. Las anotaciones en algunas partidas bautismales de San Vicente do Pino nos hacen considerar válida esta hipótesis. Aunque no sistemáticamente, junto a la partida bautismal en la que se otorgaba un nombre al bautizado, se anotó que se le daba por abogado a determinado santo, que no coincidía con el santo de su nombre. Por ejemplo, a Cecilia (1595) *diósele por avogada a Santa Cathalina* o a Plácido (1596) a San Marcos evangelista⁹⁸⁶. Por ende, se puede considerar que estos santos abogados acabaron fundiéndose con el nombre de pila, al unirse la voluntad de la Iglesia de santificar al santo de su nombre y al de su día⁹⁸⁷. Además, aunque estas anotaciones se realizaron a finales del siglo XVI, no consta en ninguna partida en la que se asignaban nombres compuestos.

La hipótesis de Minvielle no debe ser desechada: afirma que conforme se otorgó valor a la infancia como etapa y a los recién nacidos como individuos propios, se asignaron más nombres para integrarlos mejor en su círculo social⁹⁸⁸. Esta hipótesis que parte de los presupuestos sobre la infancia de Ariès tiene validez para explicar el auge que se vivió en el siglo XVIII, pero no explica el surgimiento de los nombres compuestos que se adelantó dos siglos respecto a la consideración de la infancia como etapa.

Considerando lo expuesto, los factores analizados hasta ahora fueron más consecuencia que causa en lo que respecta a la diócesis de Lugo, especialmente los dos primeros. En todo caso, no negamos que en Italia u otras zonas peninsulares, ambos factores sí derivasen en la puesta en práctica de los nombres compuestos, sino que la asimilación de esta costumbre en Lugo fue por otros motivos: destacar socialmente.

La parquedad de las fuentes nos impide saber con seguridad a que se dedicaban o qué cargo desempeñaban los progenitores de las primeras niñas bautizadas con un nombre compuesto, pero entrevemos a personas de calidad notable. Por ejemplo, Ana María, bautizada en San Pedro de Lugo en 1623, era hija del notario Domingo Pérez y su esposa Antonia de Lemos⁹⁸⁹.

Las clases superiores fueron las precursoras del recurso a nombres compuestos, al igual que habían protagonizado los cambios onomásticos previos⁹⁹⁰. Incluso aquellos autores que han destacado una de las causas citadas antes no han obviado el papel que la aristocracia y sectores pudientes tuvieron en el surgimiento y difusión de los nombres múltiples⁹⁹¹. Como afirma Salazar y Acha, las clases superiores hicieron de su nombre su seña de identidad⁹⁹². Esta afirmación es válida tanto en lo referido a los nombres en sí como a las unidades que lo componían. Como se puede ver en la tabla siguiente, hubo una clara correlación entre la posición social de los progenitores y el número de unidades del nombre. En consecuencia, poseer un nombre compuesto era indicativo de proceder una familia de las clases altas. Cuando el resto de la población lo asimiló, se apropiaron de dicho comportamiento

⁹⁸⁵ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, "Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, p. 88. Desconocemos la situación del siglo XVI, pero los datos de Saavedra apuntan a una mortalidad más benigna en el siglo XVII que en el XVIII.

⁹⁸⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., p. 67v y 70.

⁹⁸⁷ J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 216. Afirma que «en este día de mi cumpleaños, del santo de mi nombre y aniversario de mi bautismo» deben celebrarlo piadosamente y renovar los votos con la Iglesia.

⁹⁸⁸ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 304.

⁹⁸⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., p. 13v.

⁹⁹⁰ M. GONZÁLEZ VÁZQUEZ; F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, "El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII", cit., p. 71.

⁹⁹¹ C. KLAPISCH-ZUBER, "Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms", cit., p. 44; A. ZABALZA SEGUIN, "Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna", cit., p. 255.

⁹⁹² J. DE SALAZAR ACHA, "La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos", cit., p. 181.

onomástico, obligando a las clases superiores a seguir incrementando el número de unidades asignadas para destacar socialmente⁹⁹³.

Atendiendo a la situación en la que se hallaba la hidalguía gallega en los albores de la Edad Moderna, resulta coherente que se apropiaran del aspecto onomástico para reforzar su condición. En este período, todavía se estaban formando y asentando numerosos linajes, especialmente, los surgidos de segundones o escuderos y, para ello, necesitaban tener la opinión de sus vecinos encauzada en dicho sentido. Como ya vimos, aplicaron políticas paternalistas al tiempo que desarrollaron otras estrategias que los diferenciaban del grueso de la población como los nombres asignados, tanto por el número de unidades como por la transmisión constante en cada generación de un nombre que se vinculaba al linaje⁹⁹⁴.

Tabla 57. Número de nombres asignados según la condición social de los progenitores

		1	2	3	4	5	6-9	10 o +
Ambos con tratamiento	Nº	96	216	114	39	13	13	2
	%	19,47	43,81	23,12	7,91	2,64	2,64	0,41
Sólo padre con tratamiento	Nº	139	190	54	11	2	-	-
	%	35,10	47,98	13,64	2,78	0,51	-	-
Sólo madre con tratamiento	Nº	85	117	31	5	1	-	-
	%	35,56	48,95	12,97	2,09	0,42	-	-
Ninguno con tratamiento	Nº	8779	5627	1099	130	11	1	-
	%	56,11	35,96	7,02	0,83	0,07	0,01	-

Sólo una quinta parte de los hijos de matrimonios en los que ambos ostentaban tratamiento de don fueron bautizados con un solo nombre. Esta cifra debe ser matizada geográficamente puesto que en ciertas parroquias con un alto número de hidalgos o aquellas en las que la moda de los nombres múltiples no llegó a cuajar más allá de los nombres dobles, la asignación de nombres simples se disparó. Por el contrario, en áreas urbanas, donde había una mayor competencia entre las élites para destacar y hacer alarde de dicha condición social, los nombres simples decayeron: 9,09% en San Pedro de Lugo, 12,07% en San Vicente del Pino o 3,23% en San Nicolás de Portomarín. Dicho de otro modo, las clases altas se valieron del nombre dado a sus hijos para sobresalir y sostener sus privilegios, utilizándolo como distintivo.

Contrariamente a lo visto en otras características del bautismo, apenas hubo diferencias en lo tocante al número de unidades del nombre en función del sexo del progenitor hidalgo en las parejas mixtas. Tanto si era la madre como el padre el causante de la desigualdad, los nombres simples representaron el 35% y cerca del 50% los nombres dobles. Aunque leve, sí hubo una mayor tendencia en las parejas mixtas en las que la mujer era hidalga a nombres de menos unidades que entre las que era el varón: en las primeras, el 48,95% tenía un nombre doble y el 15,48% superaba los dos nombres, mientras que en las segundas, los nombres dobles fueron el 47,98% y los superiores el 16,92%. Diferencia tenue que deja entrever la

⁹⁹³ F. ZONABEND, "Jeux de noms. Les noms de personne à Minot", *Études rurales*, vol. 74, 1979, pp. 58-59. Como apunta Zonabend, el traspaso de esta práctica a las clases populares pudo no ser por copia, sino a través del padrazgo por parte de las élites que, recordemos, en este período todavía era habitual.

⁹⁹⁴ A. PRESEDO GARAZO, "La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen", cit., pp. 234-242. Los hidalgos asimilaron y reprodujeron estrategias familiares y hábitos culturales propios de la nobleza.

distinta situación social de los matrimonios mixtos, pues aquellos en los que el hidalgo era la mujer estaban en una condición más desfavorecida y esto se reflejó en el distintivo onomástico de sus hijos.

El volumen de nombres simples se incrementa notablemente cuando los progenitores no pertenecían las clases privilegiadas (56,11%). Los nombres dobles tampoco fueron infrecuentes (35,96%) puesto que les permitía participar de la nueva moda sin llegar a los extremos de las clases altas. Tres nombres o más se asignaron de forma más excepcional y, sobre todo, en la fase de mayor expansión del fenómeno de nombres múltiples. Cuando los hidalgos hacían uso de cuatro unidades para arriba, el estado llano utilizaba tres nombres y alguno se atreve a ir más allá, especialmente para las niñas. Un único caso superó la media decena, imponiendo seis nombres. Se trata de Josefa Vicenta Manuela Nicolasa Isabel Jacinta (1753), hija de Jacinto Capón e Isabel Fernández quienes, sin pertenecer a la hidalguía, eran miembros reputados de la comunidad como muestra su calidad de padrinos habituales⁹⁹⁵. Y, posiblemente, también tuviese influencia en ello que el padrino de dicha niña fuese don Pedro Cortes, abogado de la Real Audiencia de Galicia, hidalgo vecino de la parroquia colindante.

Además, hay que entender estos casos de máximos en su contexto ya que no se trató de progenitores del estado llano que asignasen cuatro o cinco nombres cuando no existía dicha moda en el lugar. La mitad de los niños bautizados con cinco nombres dentro de las clases populares tuvieron lugar en la ciudad de Lugo, donde la presencia de las élites y población foránea había desatado una escalada en el número de unidades: a mediados del siglo XVIII, el 26% de los niños del estado llano de la ciudad de Lugo fueron bautizados con cuatro o más nombres, cifra que entre los hijos de hidalgos ascendía al 57%.

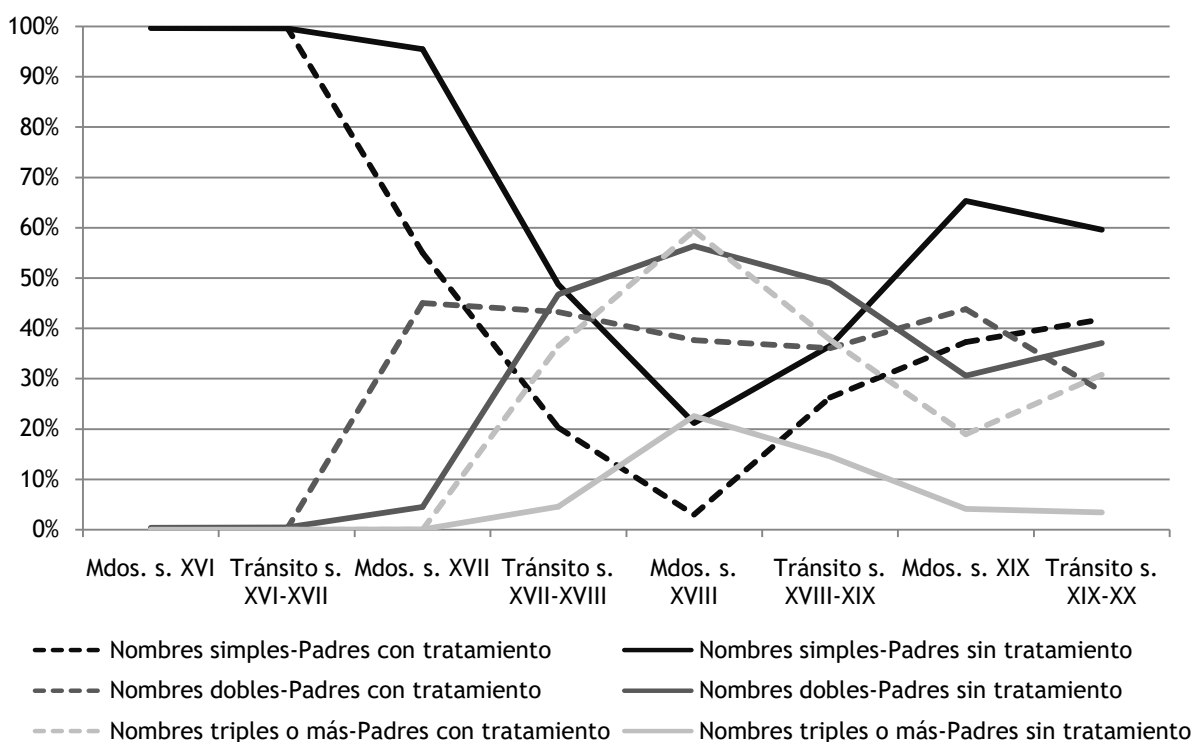


Gráfico 13. Evolución del número de nombres según la condición social de los progenitores⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, cit., f. 41v.

⁹⁹⁶ Hemos omitido los hijos de parejas mixtas para una visualización más clara de las tendencias.

Con esto queremos destacar que no fue mero capricho de los progenitores, sino que siguieron la estela marcada por las clases superiores. Como se puede observar en el gráfico precedente, los progenitores que no ostentaban tratamiento alguno fueron siempre un paso detrás de aquellos que si gozaban de tratamiento. Las clases superiores fueron las que iniciaron la moda de nombres dobles, disparándose en la primera mitad del siglo XVII hasta superar el 40%, momento en el que entre las clases populares se mantenían los nombres dobles por debajo del 10%. Sin embargo, pronto se adueñaron de la moda y, en el tránsito del siglo XVII al XVIII designaron a cerca del 50% de sus hijos con nombres dobles. En las clases superiores, en cambio, los nombres dobles entraron en una fase de estancamiento e, incluso, leve disminución que osciló en torno al 40%; pero, lejos de ser un retorno a la sencillez, fue una consecuencia del inicio de la asignación de nombres triples y superiores que, a mediados del siglo XVIII, representó el 60% de los nombres dados a los niños de la hidalguía. Al igual que aconteció con los nombres dobles, las clases populares se apropiaron de esta nueva tendencia, pero no llegó a tener la importancia que alcanzó entre los hidalgos.

Las tendencias de ambos grupos mantienen un paralelismo importante, pero siempre yendo la hidalguía un paso por delante y en cotas superiores. Incluso, cuando en el siglo XIX se recuperó la tendencia la sencillez, la hidalguía mantuvo un mayor índice de nombres compuestos puesto que no había dejado de ser una seña de identidad de las clases superiores. Si bien participaron de dicha reducción, esta no alcanzó los mismos términos que las clases populares entre quienes los nombres simples representaron el 59,6%, frente al 41,7% entre los hidalgos. Más evidente aún se comprueba con la reticencia a dejar de asignar más de dos unidades: si entre el estado llano estos eran el 3%, entre los hijos de los hidalgos alcanzaba el 31%. Es decir, aunque las tendencias onomásticas redujeron las unidades, los nombres compuestos se mantuvieron como un elemento que permitía discernir la posición social de su portador.

Esta reducción de unidades fue consecuencia de múltiples factores, pero, indudablemente los cambios internos del padrinazgo tuvieron una importante causalidad. Como veremos en el siguiente apartado, los padrinos tuvieron una gran influencia en la onomástica, en tanto se suponía que eran quienes tenían todo el poder de decisión sobre el nombre asignado. Por consiguiente, el número de unidades también estaría en sus manos por lo que es preciso tener en cuenta la institución del padrinazgo para discernir los cambios onomásticos. En efecto, se observa un cierto paralelismo entre el número de padrinos en cada etapa y el número de unidades. Si apuntábamos antes que el paso de modelos múltiples a duales conllevó un cambio importante que cuajó en la transmisión del nombre de ambos padrinos y, por ende, en favorecer los nombres múltiples, el paso a modelos individuales hubo de tener consecuencias semejantes. A mediados del siglo XVIII, el momento del auge de la asignación de nombres múltiple coincide con el despegue del modelo individual que se empleaba para el 20,73% de los bautizos. Este modelo fue incrementando sus cotas: en el cambio de siglo era el modelo del 29,25% y los nombres simples habían aumentado al 35,32%; a mediados de siglo, se emplearon nombres simples para el 62,56% de los bautizados y el 35,35% eran apadrinados individualmente. Esta tendencia al alza en ambos factores se rompió en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los padrinos individuales rebajaron su participación al 19,99% y, de forma semejante, los nombres simples decayeron al 57,93%. Observamos que se producen las mismas tendencias en ambos, aunque a distintas cotas puesto que en cada una había más condicionantes a valorar. Entre ellas, podemos citar que la caída de los nombres simples no fue tan fuerte como de los padrinos individuales como consecuencia de la renovación del repertorio onomástico que se produjo en dicho período, el cual abogó por nombres simples.

De trasfondo, se esconde una claro cambio de pensamiento en el que la transmisión de nombres de la familia carnal o espiritual dejó de ser el objetivo y se impusieron nuevas prácticas nominativas. En consecuencia, al no asignar un nombre del entorno, desaparecía la competencia entre los potenciales transmisores y un solo nombre era suficiente para cumplir la función identificativa. Cabe preguntarse, pues, por qué la imposición de nombres de la familia dejó de ser primordial y no podemos menos que apuntar a la homonimia como principal factor. Pese a que, en teoría, con más unidades se reducía la homonimia, en la práctica no conllevó un aumento del repertorio que fuese suficiente para paliarla. En consecuencia, una persona recibía más de un nombre, pero como se asignaban los mismos se repetían igualmente los antropónimos. Por ejemplo, en la villa de Chantada, a mediados del siglo XVIII, momento en que se presupone que la homonimia era escasa por el auge de los nombres compuestos, el 10,5% de los niños fueron bautizados como José Antonio y, otros tantos como Manuel Cayetano. Incluso, el 6,25% fueron bautizados bajo distintas combinaciones de José, Benito y Antonio. Más sangrante todavía era la situación entre las niñas: el 15% fueron bautizadas como María Ignacia, el 13% como María Josefa y el 9% María Manuela. Así pues, el objetivo de paliar la homonimia a través de nombres múltiples no tuvo los resultados pretendidos. En consecuencia, vista su ineficacia, se redujo la asignación de nombres a unos umbrales normales que permitiesen recordar todos los nombres recibidos por cada hijo. Aspecto importante si tenemos en cuenta el período de desarrollo en el que estaba la burocracia estatal que suponía la existencia de registros escritos de la identidad de la población que debía coincidir con la custodiada por la Iglesia⁹⁹⁷.

Otro factor que incidió en ello fue el incremento demográfico de la diócesis de Lugo iniciado en la década de 1780 como consecuencia, entre otros factores, del aumento de la media de hijos por matrimonio⁹⁹⁸. Dado que el incremento demográfico no fue parejo a la creación de nuevos hogares ni nuevos lugares, significa que aumentó el número de personas que residían bajo el mismo techo⁹⁹⁹. Así pues, se disparaba el índice de homonimia dentro del propio hogar, agudizado por la transmisión a varios hijos de los nombres de los abuelos, razón que pudo propiciar el descenso de los nombres múltiples por lo recién comentado.

No podemos dejar de citar la mortalidad infantil como factor de incidencia en la onomástica. Como afirmábamos antes, cabía la posibilidad de que por la alta incidencia de la mortalidad infantil se buscara la protección de los santos para paliarla. En este sentido, las tasas de mortalidad infantil comenzaron a bajar a partir de los años finales del siglo XVIII¹⁰⁰⁰. En consecuencia, al ser más benignas pudo considerarse menos necesaria dicha protección y optarse por reducir los nombres asignados.

En este proceso, la Guerra de Independencia supuso un acelerador de las tendencias de reducción del número de nombres, especialmente en las áreas del sur lucense, donde las tropas francesas asesinaron y saquearon a la población en sus distintos avances y retiradas¹⁰⁰¹. En parroquias como Santo Estevo de Cartelos, los nombres simples pasaron de ser el 14,3%

⁹⁹⁷ T. HERZOG, “¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?”, cit., pp. 22-23. En la segunda mitad del siglo XIX, se consideró delito usar un nombre distinto al registrado.

⁹⁹⁸ H. SOBRADO CORREA, “Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfico en las tierras lucenses, 1750-1860”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 5, 1996, pp. 11-12. La tasa de fecundidad creció del 29,2, a mediados del siglo XVIII, a 41,6 a mediados del siglo XIX.

⁹⁹⁹ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “O hábitat no noroeste peninsular nos ss. XVI-XIX”, cit., p. 186.

¹⁰⁰⁰ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., p. 88.

¹⁰⁰¹ O. GONZÁLEZ MURADO, “A Guerra da Independencia na diocese de Lugo”, cit; X. MÉNDEZ PÉREZ, “A pegada da invasión francesa ao seu paso por terras de Asma nun documento do mosteiro de Chantada”, *Alicerces. Revista de estudos do Miño medio*, vol. III, 2017.

en la década de 1800-1809 al 75% en la década de 1820-1829¹⁰⁰². La ruptura de la cotidianeidad que entrañó este evento desencadenó una reducción de las unidades asignadas que se aseveró debido a los cambios legislativos de las Cortes de Cádiz (1812) ya que, entre ambos, se trastocó la visión imperante de la sociedad del momento. Al abolirse en Cádiz los poderes jurisdiccionales, la nobleza e hidalguía perdieron parte de la base de su poder y ascendiente sobre sus vecinos. Si a esto añadimos que se inició el proceso de redención de foros, se creó una situación de cierta oposición colectiva entre las clases populares y la hidalguía que conllevó el cese de los intentos de imitarlos.

Un último detalle que debemos analizar del número nombres asignados es la diferencia por sexos. Como ya vimos, los nombres compuestos se asignaron en primer lugar a niñas, frente a los niños que se sumaron más adelante¹⁰⁰³. Dado que el varón era el que permanecía en el hogar, el patrimonio inmaterial que suponía el nombre tendió a ser más conservador que en sus hermanas que quedarían solteras o se casarían para otro hogar. Así, era en las niñas donde se permitía en general incorporar las nuevas modas en materia onomástica.

La incorporación previa de las niñas condiciona las cifras de nombres múltiples puesto que las niñas fueron objeto de esta moda durante más tiempo y, por ende, presentan cifras superiores. Pero, desde luego, esta consideración no debe ocultar que se impusieron nombres compuestos en mayor volumen a las niñas de forma habitual; aunque con matices, puesto que esta diferencia no fue mantenida con la misma intensidad por la hidalguía que, como vimos, hizo de las unidades del nombre su seña de identidad. Aún así, las asignaciones más flagrantes de unidades estuvieron protagonizadas por niñas: en 1839, fue bautizada la hija de don Rodrigo Rodríguez de Campomanes y doña María Dolores Barrera Díez de Freijo bajo el nombre de Ignacia Ángela María Dolores Marta Rosa Juana Isabel Francisca Manuela Bernarda Josefa Ramona Feliciano Ana Inés; dieciséis antropónimos que distaron de los ocho dados a su hermano en 1836¹⁰⁰⁴.

En consecuencia, las proporciones de niños y niñas que recibieron tres o más nombres están bastantes equilibradas: el 8,27% de los niños recibió tres nombres, 1,31% cuatro y 0,31% entre cinco y nueve; por su parte, el 8,19% de las niñas recibieron tres, 1,22% cuatro y 0,38% entre cinco y nueve. Diferencias que no superaron en ningún caso el 0,1%, obligándonos a centrar la atención en los nombres simples y dobles, así como en los más exagerados: aquellos que superaron la decena, únicamente protagonizados por niñas (0,02%).

¹⁰⁰² T. GONZÁLEZ LÓPEZ, “«Pusele por nombre a la bautizada»: antroponimia en San Estevo de Cartelos (s. XVIII-XIX)”, *Alicerces. Revista de estudos do Miño medio*, vol. III, 2017, p. 208.

¹⁰⁰³ C. KLAPISCH-ZUBER, “Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms”, cit., p. 43. En otras áreas, esta moda se inició entre los varones.

¹⁰⁰⁴ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., pp. 137v-138v y 171v - 172.

Tabla 58. Número de nombres asignados por sexo

	Niños		Niñas		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1	5161	56,95	4200	50,20	9361	53,6
2	3005	33,16	3346	39,99	6381	36,5
3	749	8,27	685	8,19	1434	8,21
4	119	1,31	102	1,22	221	1,27
5-9	28	0,31	32	0,38	60	0,34
10 o +	-	-	2	0,02	2	0,01
Total	9062		8367		17459	

Los niños recibieron en mayor medida nombres simples (56,95%) frente a las niñas (50,20%) que presentan una mayor proporción de asignación de nombres dobles (39,99% frente al 33,16%)¹⁰⁰⁵. Podemos hipotetizar varias razones de esta diferencia, siendo la principal la devoción mariana. La Contrarreforma impulsó todavía más el culto a la Virgen María que repercutió en el auge de la asignación de este nombre que acabó acompañándose de otro para poder distinguir a sus portadoras¹⁰⁰⁶. En el siglo XIX, este culto volvió a tener repercusiones en la onomástica al incorporar las distintas advocaciones marianas al repertorio onomástico femenino que, en su primera etapa, siempre fueron acompañadas del nombre de María. Sin embargo, esta explicación no basta para explicar la diferencia entre sexos, puesto que los nombres compuestos se asignaron también sin dicho nombre.

Otra hipótesis que podemos considerar es la diferencia de futuro entre los hijos y las hijas. Como acabamos de decir, los hombres estaban predestinados a perpetuar el hogar frente a las mujeres que se casarían en otra casa o permanecerían solteras en el hogar paterno. Esto pudo derivar en la asignación de nombres compuestos para las niñas dado que les permitía recibir el nombre del padrino o madrina junto con otro nombre procedente de la tradición familiar que llevaría como seña de procedencia en su matrimonio. Incluso, podemos llegar a considerar que fue una estrategia orientada a conseguir matrimonios más beneficiosos. Como vimos, los nombres compuestos estaban asociados a las clases altas, por ende, dar un nombre compuesto a una hija podría contribuir a dar la apariencia de familia de buena estirpe o poderosa económicamente para tratar de atraer un matrimonio beneficioso.

La diferencia entre el número de unidades asignadas a niños y a niñas explica la considerable cantidad de progenitores que dieron distintas unidades a sus hijos: 43,7%; aunque fueron mayoría (56,3%) quienes mantuvieron un número igual. Entre los primeros predominaron los que solo variaron en una unidad (37,7%), explicado en casi su totalidad por el sexo de los hijos. El 5,2% impusieron una diferencia de dos unidades y un reducido 0,4% tres. Una diferencia mayor en el número de unidades fueron auténticas excepciones, pero encontramos casos en los que se varió siete e, incluso, nueve unidades, ejemplos de lo cual se pueden observar en la tabla siguiente.

¹⁰⁰⁵ J.-P. BOUGARD, "Les prénoms à Wasmes et Warquignies, XVIIe- XIXe siècles", cit., p. 271 En esta área, durante el siglo XVIII, las niñas recibieron más nombres compuestos, produciéndose un proceso inverso en el siglo siguiente.

¹⁰⁰⁶ M. AUGUSTINI, "Noms de baptême dans quatre paroisses de la Beauce et du Perche au XVe siècle", *Population*, vol. 44, 2, 1989, p. 445; J. A. BALLESTEROS Díez, "Onomástica y mentalidades en el siglo XVI", cit., p. 29.

Tabla 59. Hermanos con mayor diferencia en las unidades del nombre asignadas

Año	Nombre	Padre	Madre
1704	Pedro Vicente	D. Clemente Cortés Osorio	D. María Constanza Losada
1709	Melchora Xaviera María Luisa Gabriela Liberata Gregoria Ana Josefa Francisca Manuela		
1713	Ana María Antonia		
1799	Nicolasa Manuela Josefa	D. Juan Ramón Fole de Navia	D. María de Camba
1800	Manuel de la Cruz		
1803	María de los Dolores Josefa Juana Ramona Joaquina Vicenta Fernanda Ángela		

Esta divergencia en el número de unidades entre hermanos se concentra en familias de estirpe hidalga, no porque fuese un objetivo buscado, sino porque eran los que asignaron los nombres más largos.

Resumiendo, a lo largo del Antiguo Régimen surgió la moda de utilizar nombres compuestos que llegó en fechas tempranas a la diócesis lucense de manos de la hidalguía. Esta se adueñó de dicha moda por considerarla una vía propicia para diferenciarse de aquellos cuyo origen no estaba vinculado con la nobleza; sin embargo, la población acabó por imitarlos, llevando a la hidalguía a incrementar el número de unidades. Este proceso llevó la asignación de nombres a umbrales que pueden ser tildados de exagerados y poco prácticos. En el siglo XIX, por diversos motivos entre los que se debe destacar la incorporación de nuevos nombres al repertorio y lo poco práctico de poseer cuatro nombres siendo analfabeto en una sociedad cada vez más burocratizada, se retornó a los nombres simples o dobles.

9.3. ORIGEN DEL NOMBRE ASIGNADO

El origen de los nombres asignados proporciona importante información sobre la inclusión en el círculo social y familiar del bautizado, así como la permeabilidad de la población a la adopción de nuevos nombres. El proceso de auge de los nombres compuestos supone una cierta traba estadística, puesto que nos impide establecer números absolutos de transmisión del nombre al poder recibir distintos nombres del entorno. Esto nos obliga a crear dos estadísticas: por un lado, con base en el número de bautizados y, por otro lado, en el número de nombres¹⁰⁰⁷.

Pero, aún más obstáculo supone la homonimia en tanto significa que tenemos a varios transmisores para un mismo nombre. Las fuentes no permiten aseverar cuál de ellos fue la causa real de la asignación o, incluso, si no se aprovechó la coincidencia de nombres para favorecer la integración del bautizado. En 1806, fue bautizado Antonio, hijo de Antonio López y Antonia Jurja, vecinos de San Cristovo de Lóuzara. Su padrino fue Antonio Macía y su abuelo paterno era Antonio López, ambos vecinos de la misma aldea que el bautizado¹⁰⁰⁸. ¿Acaso recibió el nombre como patrimonio inmaterial de su padre y abuelo por ser el destinado a perpetuar la casa? ¿Acaso fue más determinante que el padrino se llamase Antonio? ¿Se buscó dar un vínculo más fuerte al niño con su madre? O, por el contrario, ¿se aprovechó la homonimia entre estos para integrar al bautizado a costa de incrementar la homonimia familiar? Ante la imposibilidad de dar una respuesta, debemos contabilizar a

¹⁰⁰⁷ Tomamos como base los bautizados con nombre ya que, por distintas causas como muerte precoz del bautizado u olvido del párroco, el 0,39% de las partidas de bautismo de niños y el 0,13% de las de niñas no consta nombre.

¹⁰⁰⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, cit., p. 231.

todos ellos como transmisores, ya que no podemos certificar cuál fue la estrategia seguida. Esta situación provoca, por ende, la supervaloración de varios de ellos.

Hemos establecido ocho posibles orígenes del nombre asignado basándonos en la partida bautismal: progenitores, padrinos, abuelos, cura, santoral y patrón de la parroquia. Dado que utilizamos de base el número de bautizados y no de nombres, las cifras proporcionadas a continuación no son excluyentes, sino que indican cuántos niños recibieron un nombre de cada figura, pero atendiendo a que un mismo bautizado pudo recibir el primer nombre de un transmisor y el segundo de otro.

Tabla 60. Transmisores del nombre por bautizado

Tabla 66. Transmisores del nombre por bautizado						
	Niño		Niña		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Padrino	4215	46,40	1671	19,81	5932	33,82
Madrina	1261	13,88	3613	42,84	4874	27,79
Santoral	2042	22,48	1791	21,24	3835	21,86
Padre	1169	12,87	610	7,23	1779	10,14
Madre	703	7,74	1366	16,20	2079	11,85
Abuelo paterno*	768	12,98	343	6,14	1110	9,64
Abuela paterna*	506	8,55	888	15,89	1394	12,11
Abuelo materno*	695	11,75	338	6,05	997	8,66
Abuela materna*	526	8,89	910	16,29	1436	12,48
Cura	1196	13,17	570	6,76	1766	10,07
Patrón parroquial	305	3,36	999	11,84	1304	7,43
Sin relación	4623	50,89	4854	57,55	9452	53,89
	9084		8434		17541	
*Cifras de mediados del siglo XVIII a finales del siglo XIX.						

La principal figura fue, sin duda, el padrino (33,82%), seguido de cerca por la madrina (27,79%). Esta diferencia entre ambos padrinos está causada por la propia institución del padrinazgo y el menor papel social que se les atribuía a las mujeres. El modelo de pareja daba, en teoría, la misma oportunidad de transmitir el nombre a ambos padrinos, pero no así en el modelo individual por la ausencia de uno de ellos. De cada diez niños bautizados bajo un modelo individual, tres recibían una madrina y siete un padrino¹⁰⁰⁹; estas cifras muestran claramente la menor posibilidad de asignar el nombre de estas, explicando parte de la divergencia citada.

Pero este no fue el único factor ya que, incluso en los períodos de total predominio del modelo de pareja, los padrinos impusieron su nombre en mayor porcentaje que las madrinas. Esto se observa en la existencia de una diferencia más amplia en las transmisiones cruzadas. Es decir, hay una estrecha correlación en todas las figuras entre el sexo del emisor y el del

¹⁰⁰⁹ A. BURGUIÈRE, "Prénoms et parenté", cit., p. 30.

bautizado –los niños recibieron en mayor cantidad el nombre de figuras masculinas, mientras que las niñas de figuras femeninas–¹⁰¹⁰; por tanto, si en la transmisión de padrinos a niños respecto a madrinas a niñas hay una diferencia porcentual del 3,56%, esta aumenta al 5,93% cuando la transmisión es cruzada –de padrino a niñas respecto a madrina a niños–. No se trató únicamente de una mayor participación de padrinos individuales, sino que el menor papel dado en la sociedad a la mujer propició que el hombre impusiese su nombre en mayor proporción a niñas provocando que, en determinadas etapas, esta fuese en detrimento de la madrina. Si los receptores del nombre de la madrina fueron 25,9% varones, las receptoras femeninas del nombre del padrino fueron 28,4%.

El propio ego o afán de propaganda social de los padrinos contribuyó a estas diferencias. En efecto, los padrinos muestran una mayor preferencia a dar sus nombres que las madrinas. El 10% de aquellos que repitieron como padrinos asignaron su nombre a varios ahijados y el 14% a todos ellos. Esta última cifra sería superior si estableciésemos una diferencia por sexo del ahijado ya que buena parte de los que solo transmitieron a varios ahijados lo hicieron a todos los ahijados niños, pero no a las niñas. En cambio, el 9% de las madrinas nominaron a varios de sus ahijados con su nombre pero solo el 10% lo hizo a todos¹⁰¹¹.

Las altas cifras de ambos padrinos muestran que el nombre se convirtió en el testimonio prolongado de la relación espiritual que se había creado. No se puede obviar que los investigadores sitúan a los padrinos como los encargados principales de asignar el nombre al bautizado, aunque en ciertas áreas se reconocía a los padres como quienes realizaban la elección¹⁰¹². En vista de ello, es innegable el papel que el nombre jugó como elemento constatable de la existencia de una relación. Pero, además, asignar el nombre de los padrinos tenía una función utilitaria al favorecer la reducción de la homonimia en el seno de la familia, pero sin tener que renunciar a nombres de la familia, espiritual en este caso, que estaban vinculados con la comunidad al igual que los de la familia carnal. Es decir, la asignación del nombre de los padrinos permitía aunar la transmisión de un nombre de la familia, pero abriendo más el repertorio por lo que se garantizaba una mayor circulación de los nombres. Además, como los padrinos eran vecinos de la parroquia, significaba que los nombres unían a distintas casas, fomentando la cohesión vecinal.

Pese a ser cifras altas, debemos precisar que hubo zonas con índices superiores. En Pays de Sault, la transmisión mínima se situó en el 54% y se alcanzaron cifras del 64%, o en Pays de Caux donde el padrino puso su nombre al 65% de los niños o Beauce (Francia) donde transmitían al 61% de los ahijados¹⁰¹³. Siguiendo la hipótesis de Fine, estos mayores índices estarían causados por tratarse de áreas con una fuerte endogamia que provocaría un repertorio de nombres más reducido y, por ende, mayores probabilidades de llamarse como los

¹⁰¹⁰ M. AUGUSTINI, “Noms de baptême dans quatre paroisses de la Beauce et du Perche au XVe siècle”, cit., pp. 449-450. La correlación entre el sexo del transmisor y del receptor fue generalizada.

¹⁰¹¹ G. VALLET, “Pratiques du baptême en Forez d’après les livres de raison, XVII-XVIII siècles”, cit., p. 189. Aporta el ejmpo de atherin Montaigne que dejó escrito que todos los niños que había llevado a la pila bautismal se llaman como él.

¹⁰¹² A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, cit., p. 112; A. BURGUIÈRE, “Prénoms et parenté”, cit., pp. 31-32; X. M. GONZÁLEZ REBORDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacimiento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 58-60; La Iglesia no pretendió apropiarse del derecho a la nominación, limitándose a vetar ciertos nombres. Sin embargo, no se pueden desechar abusos en este aspecto por parte de los párrocos ya que en los manuales del siglo XIX se pone el énfasis en que el cura «recibe el nombre, no le impone» como en J. M. BEDOYA, *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos*, cit., vol. I, p. 207.

¹⁰¹³ A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, cit., p. 110; P. GOUJARD, “Le stock de prénoms en Pays de Caux, 1686-1795”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 205; M. AUGUSTINI, “Noms de baptême dans quatre paroisses de la Beauce et du Perche au XVe siècle”, cit., pp. 449-450; A. BURGUIÈRE, “Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l’Ancien Régime”, cit., p. 31; S. MINVIELLE, *Dans l’intimité des familles bordelaises*, cit., pp. 308-310; C. DESPLAT, *La Vie, l’amour, la mort*, cit., p. 68.

padrinos¹⁰¹⁴. Al ser la diócesis de Lugo una zona con una marcada exogamia (65,2%), el grado de homonimia sería inferior en teoría¹⁰¹⁵.

El santo del día –de nacimiento o de bautismo– fue la tercera causa de asignación (21,86%)¹⁰¹⁶. Cabe destacar que fue la causa más igualitaria en lo respectivo al sexo del receptor ya que se asignó al 22,48% de los niños y al 21,24% de las niñas. Por el contrario, en la figura de referencia hubo un claro desequilibrio puesto que, pese a que la Iglesia trató de fomentar la transmisión del nombre santos y mártires a bautizados del mismo sexo, la referencia tomada fueron en su mayor parte santos masculinos, tanto para niños como para niñas. Mientras los mártires y santos sirvieron de referencia para ambos sexos, las santas y mártires solo se emplearon para niñas. Las distintas advocaciones de la Virgen paliaron esta diferencia, pero no fueron utilizadas para los niños hasta el siglo XIX. En particular, podemos citar las referencias del santoral de mediados del siglo XVIII de la villa de Chantada, momento en el que se tomó el santoral como referencia para el 44,6% de los bautizados. Mientras el 53,5% de esas niñas recibía el nombre de una santa y el 46,4% de un santo, la totalidad de los niños tomaban el nombre de un santo masculino. La única excepción, fue un niño bautizado como José Antonio Santos (1757) por haber nacido el día de Todos los Santos, referencia que podemos considerar unisex¹⁰¹⁷.

Dar el nombre del santo no era una mera forma de buscar la protección celestial del bautizado ni de que este tuviese como referencia explícita a dicho santo; sino que, detrás de la elección, se escondía un método para recordar el día de nacimiento o bautismo. Dicho de otro modo, al asignarse el nombre del santo del día se establecía una marca que permitía remitir al bautizado a una fecha de referencia, proporcionándole un testimonio sobre su edad. Al consultar los procesos de averiguaciones de partidas bautismales que habían tenido lugar en un dilatado tiempo, no era infrecuente encontrarse con padrinos o testigos que afirman sin dilación un día concreto en el que había nacido o bautizado el demandante. Esta precisión temporal se debía a la referencia temporal que marcaba el nombre del bautizado. Cuando Manuel Hermenegildo Veiga, nacido en 1802, solicitó casi veinte años después su partida de bautismo no dudó en afirmar que *nacido y bautizándome en la pila bautismal de la iglesia de ella en el día de santo Hermenegildo, trece de abril de 1802*¹⁰¹⁸.

Por la falta de la fecha de nacimiento de los primeros registros y por la confluencia del día de nacimiento y bautismo a finales del siglo XIX, no podemos aportar cifras sobre la querencia por el santo del nacimiento o del bautismo. Sin embargo, en general, se observa una mayor tendencia a seleccionar el antropónimo del santo que se celebraba el día del bautismo¹⁰¹⁹. Probablemente, salvo fechas claramente señaladas, la población no sabía qué santo se celebraba el día del nacimiento; pero, al acudir al templo parroquial, este desconocimiento era paliado por el párroco.

Aunque en general se optó por santos y mártires conocidos, no se rechazó a santos cuya difusión todavía era escasa o que no tenían el peso suficiente. Es decir, el santoral fue una vía de introducción de nombres que no eran habituales en el repertorio de la parroquia. Es más, de los nombres que calificamos de infrecuentes en una parroquia –sólo una asignación en cada

¹⁰¹⁴ A. FINE, “Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940”, cit., p. 110.

¹⁰¹⁵ H. SOBRADO CORREA, “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, cit., p. 198.

¹⁰¹⁶ S. N. HANICOT BOURDIER, “Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX”, cit., p. 4. En otras zonas, el santoral parece no haber tenido tanta importancia.

¹⁰¹⁷ ACPLU, *Libro II de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1757-1801*, f. 3.

¹⁰¹⁸ AHDLU, *Sección Civil*, Arciprestado de Bolaño, Mazo 2 (1641-1743).

¹⁰¹⁹ Por el contrario, en su estudio, J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, “Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII”, cit., p. 184. observa una mayor querencia por el santo del día de nacimiento.

período—, una cuarta parte (24,92%) procedía del santoral. Nombres como Longinos (1851) o Eliodoro (1852) solo vieron la luz gracias a haber coincidido la fecha de bautismo, el primero, y la de nacimiento, el segundo, con su festividad¹⁰²⁰.

Aunque en general solo se tomó de referencia para un solo nombre, hubo quien no se satisfizo con una referencia y empleó más de una. Por ejemplo, María Fermina Isabel Casilda, bautizada en 1801 en San Pedro de Lugo, recibió su primero nombre de su abuela materna y de su padrino, don José María Rodríguez; el segundo de haber nacido el día de San Fermín, siete de julio; el tercero por bautizarse en el día de Santa Isabel de Portugal, ocho de julio; y, por último, Casilda no era un nombre presente en su entorno¹⁰²¹.

Los progenitores fueron la causa de asignación para el 11,85%, la madre, y 10,14%, el padre. Se podría considerar un factor decisivo en dicha diferencia la ilegitimidad, puesto que las partidas bautismales de la mayor parte de hijos naturales omiten el nombre del progenitor. Sin embargo, como veremos en el correspondiente capítulo, la diferencia de transmisión entre los progenitores de hijos naturales fue escasa (5,76% la madre frente al 4,42% el padre) ya que, en esa situación, no se tendió a dar el nombre de los padres sino que se impulsó otras figuras para favorecer la integración. Por tanto, la asignación del nombre de los progenitores tuvo mayor impacto dentro de las estructuras familiares estables en las que había un patrimonio material hereditario. Más bien, se debe apuntar a la fuerte homonimia en torno al nombre de María que, al ser uno de los nombres más asignados, también fue de los más transmitidos. Esto explica la diferencia de transmisión de los padres a los varones (12,87%) frente a de madres a hijas (16,20%); mientras la cruzada se mantiene en niveles semejantes (7,23% padres a hijas y 7,74% madres a hijos).

Si a través del compartimiento de nombres se conseguía facilitar la integración del bautizado, ¿qué valor tenía dar el nombre de los progenitores cuando representaban el círculo familiar más próximo en el que estaba ya integrado? La respuesta es el patrimonio inmaterial que representaba el nombre. Ya hemos señalado que la hidalguía utilizó los nombres como seña de identidad que apelaba a la casa y al linaje. Aunque sin alcanzar las cotas y el valor de ellos, el sentimiento de casa estaba fuertemente arraigado entre la población general del interior de Lugo y, por ende, se llegaron a asignar ciertos nombres que la representaban. Como defienden múltiples investigadores, la transmisión del patrimonio inmaterial que representaba el nombre seguía las mismas pautas y reglas que la del patrimonio material¹⁰²².

Sin embargo, los datos de la diócesis de Lugo no corroboran esto pues, posiblemente, las estructuras familiares y el sistema hereditario no favorecieron que el padre diese el nombre a su hijo, sino que se saltaría una generación. En el momento de nacer el hijo, lo más probable es que el petrucio continuase siendo el abuelo y no el padre, por lo que sería este quien transmitiría. Tomando una muestra de grupos de hermanos, reafirmamos que la imposición del nombre del padre no estuvo vinculada con la herencia de los bienes materiales¹⁰²³. Frente a las hijas primogénitas que eran las que recibían en mayor proporción el nombre de sus padres respecto a sus hermanas —15,2% del padre y 24,1% de la madre—, los hijos primogénitos destinados a perpetuar el hogar recibieron el nombre de sus padres con menos frecuencia que sus hermanos varones —13,7% del padre y 10,8% de la madre—. Precisamente, en total oposición a lo planteado para otras áreas por los citados investigadores, fue el cuarto

¹⁰²⁰ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, 1826-1852, f. 183v; *Libro VI de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, 1852-1867, f. 3v.

¹⁰²¹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 328v.

¹⁰²² F. CHACÓN JIMÉNEZ, "Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia", cit., p. 48; A. FINE, "L'héritage du nom de baptême", cit., p. 855; J.-P. ALBERT, "La transmission des prénoms. Quelques enjeux religieux d'une dérégulation", cit., p. 122, lo defiende especialmente para los primogénitos.

¹⁰²³ Muestra tomada del siglo XVIII que abarca 251 familias y 908 bautizados.

hijo quien recibió en mayor proporción el nombre de sus padres –19,0% paterno y 12,1% materno—¹⁰²⁴.

En consecuencia, no podemos menos que considerar la transmisión del nombre como un baluarte de integración en la familia a largo plazo; dicho de otro modo, la integración al nacer estaba asegurada por lo que se ponían las miras en el futuro. Salvo el primogénito, el resto de hijos e hijas podrían permanecer solteros en el hogar o buscar un futuro fuera de él; por tanto, fue a estos a quienes se les denominó como los padres para favorecer la vinculación con la casa de origen. El patrimonio inmaterial se otorgó a aquellos que no iban a acceder al patrimonio material, quizás como forma de compensación, quizás por mantener la unión y fidelidad familiar.

El papel que jugaron las élites y la familia en el padrinzago de un grupo de hermanos también debe tenerse en cuenta. El padrinzago de las élites acostumbró a ser más frecuente entre los primeros hijos; por ende, estos tendieron a recibir en exclusiva el nombre de los padrinos como una forma de propaganda social. Por el contrario, los parientes que apadrinaron a los siguientes hijos tenían una mayor conciencia del simbolismo que encerraba el nombre de los padres que les llevó a asignarlo, renunciando a transmitir ellos en ocasiones, como forma de reconocimiento a la relación establecida, a la propia familia y a la casa.

Al contrario que acontecía con los padrinos, que fue frecuente que simultaneasen la asignación de sus nombres gracias a los nombres compuestos, la imposición del nombre de los progenitores acostumbró a ser excluyente: salvo casos de homonimia entre ellos, si se ponía el nombre del padre, no se daba el de la madre, y viceversa.

Dentro del contingente que representaron los abuelos hay una fuerte oscilación de cifras que se mueven entre el 8,66% del abuelo materno y el 12,48% de la abuela materna. Como se acaba de entrever, los abuelos maternos representan los índices máximos y mínimos, entre los que hallamos al abuelo paterno (9,64%) y a la abuela paterna (12,11%)¹⁰²⁵. Atendiendo a que los abuelos podían dar su nombre por ser además los padrinos, cabe comparar el volumen de participación que tuvieron como padrinos como los índices de transmisión. Del total de parientes, la más activa como madrina era la abuela materna (9,48%), seguida de cerca por su homónimo varón (8,17%); por su parte, entre los abuelos paternos, era la abuela quien presentaba una menor participación (5,44%) respecto a su esposo (6,72%). La figura de la abuela materna mantuvo un rol determinante al ser tanto la que más ejerció de madrina como la que asignó más veces su nombre; por el contrario, fue su marido quien perdió importancia en la transmisión, incluso cuando era el padrino de su nieto. Por su parte, la abuela paterna vio su papel revalorizado en la onomástica, posiblemente gracias al efecto del nombre de María, pero tampoco se puede descartar por la figura que era ya que suponía el referente onomástico femenino principal de la familia.

La explicación reside, en parte, en lo anteriormente citado de la transmisión del patrimonio inmaterial bajo los mismos parámetros que el inmaterial. El rol más destacado del abuelo paterno, petrucio de la casa en la que nacía el bautizado, frente al abuelo materno, cuando en el padrinzago era a la inversa, se debe al reconocimiento que se le deba por las prerrogativas hereditarias. Al tiempo que se concedía un cierto espacio a la práctica de establecer un nombre que se tornase como símbolo de la casa, que pasaría de abuelos a nietos.

¹⁰²⁴ A. CARRETERO MELO, “Antroponimia en la edad moderna. El nombre de pila del varón”, cit., p. 53. Aunque con diferente peso, para el área de Badajoz estudiada por Carretero, la incidencia de la transmisión paterna predomina en el tercer hijo varón, casi cuadruplicando la transmisión del primogénito.

¹⁰²⁵ M. DÜRR, “Prénoms et parenté. Liens entre prénoms et parrainage à Préty, 1690-1750”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 191. El peso de la transmisión de cada abuelo mantiene fuertes semejanzas con el área estudiada por Dürr, aunque las cotas son más altas oscilando entre el 18-39% de los bautizados.

Vimos en el primer apartado de este capítulo el caso del niño al que la gente había acabado llamándole por el nombre de su abuelo. Este ejemplo lleva, indudablemente, a considerar que la homonimia entre el abuelo de la casa, petrucio, y el nieto llamado a suceder en la casa tras su padre era habitual. Así, lo que podemos considerar una cifra baja, en la realidad era alta ya que el abuelo transmitía su nombre al nieto sucesor, a modo de reconocimiento simbólico de su futuro destino. Esto se corrobora al comprobar que la diferencia de asignación del nombre en los niños (12,98% el paterno y 11,75% el materno) entre ambos abuelos varones duplicase al de las niñas (6,14% el paterno y 6,05% el materno) puesto que estas no estaban llamadas a continuar la casa. De igual forma, el abuelo materno sufría una degradación a la hora de imponer el nombre, en tanto significaba la entrada de un nombre ajeno al repertorio y tradición familiar¹⁰²⁶. Por el contrario, la abuela materna no era objeto de las mismas restricciones puesto que daba su nombre en mayor medida a las niñas, que no perpetuaban el hogar, y, además, no suponía una amenaza ya que el simbolismo de la familia se hallaba en el repertorio masculino, no en el femenino que era objeto de mayor innovación.

Por la estrecha relación entre el padrinzago y la transmisión del nombre, en el área francesa, los nombres de los abuelos eran impuestos a los primogénitos en mayor medida que en Lugo¹⁰²⁷. Recordemos que se seguía la regla de que el primer hijo era apadrinado por el abuelo paterno y la abuela materna y el siguiente por las parejas de estos, regla que se respetaba salvo fallecimiento de alguno de ellos. Por el contrario, la situación en Lugo era diferente empezando por el menor papel que tuvieron los abuelos frente a otros parientes como los tíos. Pero esto no debe llevarnos a presuponer que los abuelos jugasen un rol de escaso peso en la sociedad lucense; todo lo contrario ya que gozaban de la autoridad familiar y ostentaban el poder hasta su muerte por lo que, irremediablemente, debemos considerar que tuvieron cierto voto a la hora de decidir los padrinos y nombres de sus nietos, al menos de los que nacían bajo su techo¹⁰²⁸.

Había más razones de la asignación del nombre de un abuelo que las vinculadas con las prácticas hereditarias y el patrimonio. La antropología ha corroborado la extendida creencia de que dando el nombre de los abuelos difuntos se les resucitaba en sentido metafórico¹⁰²⁹. La escasa fiabilidad del registro de la defunción de los abuelos en la partida bautismal de sus nietos nos impide establecer números absolutos de la preferencia por abuelos vivos o muertos. Pero suponemos que, al igual que en otras áreas, predominaría la asignación del nombre de abuelos vivos por las mayores ventajas sociales de integración que tenía, así como porque podían hacerlo a través de la figura del padrino¹⁰³⁰.

Atendiendo a la estadística, el cura que bautizaba (10,07%) fue un destacable foco de inspiración de nombres; no obstante, consideramos que es la figura más sobrevalorada como consecuencia de la homonimia con padres, padrinos y abuelos. Por si no fuera suficiente, el control del nombre quedaba totalmente en sus manos al ser el encargado de registrarlo, fuente que tomamos como base de nuestro análisis¹⁰³¹. Así pues, se corre el riesgo de que algún

¹⁰²⁶ J. DE SALAZAR ACHA, "La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos", cit., pp. 182-183. El matrimonio suponía una vía de incorporación de nuevos nombres al repertorio familiar.

¹⁰²⁷ J.-F. DELORD, "Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVI^e siècle à nos jours", cit., p. 87; A. FINE, "L'héritage du nom de baptême", cit., p. 860; B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., p. 11.

¹⁰²⁸ Así se recoge en A. FINE, "L'héritage du nom de baptême", cit., p. 856; aunque, en caso de confrontación, la palabra última sería de los padres.

¹⁰²⁹ B. VERNIER, *Le Visage et le nom*, cit., p. 12; A. ZABALZA SEGUIN, "Con nombre y apellido: Casa, parentesco e identidad en el Pre-Pirineo de Navarra (1550-1725)", *Vasconia: Cuadernos de historia - geografía*, 28, 1999, p. 330.

¹⁰³⁰ M. DÜRR, "Prénoms et parenté. Liens entre prénoms et parrainage à Préty, 1690-1750", cit., p. 193.

¹⁰³¹ H. SOBRADO CORREA, "Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica", cit., p. 69. La influencia de los párrocos en la onomástica es innegable, posiblemente no tanto a la hora de asignar sus nombres como al recomendar santos bajo cuya protección poner a los bautizados.

párroco decidiese anotar nombres extra sin ponerlo en conocimiento de la familia o, simplemente, imponiéndoselo al ser una figura de autoridad en la parroquia. Al fin y al cabo, si se trataba de un nombre compuesto, apenas alteraría la nominación en la vida cotidiana y, simplemente, estaría reflejado en la partida bautismal sin mayores consecuencias.

Por citar casos más concretos, nos resulta inviable que el 86% de los progenitores de Santa Mariña de Pumarega y sus parroquias anejas, a inicios del siglo XIX, decidiesen poner a sus hijos el nombre del párroco¹⁰³². Se entiende al comprobar que el citado párroco se llamaba don José María Valcarce y Quiroga y solo el 15% de las ocasiones en las que se bautizó con su nombre no había homonimia con padres o padrinos. Además, ambos nombres eran de asignación frecuente, por lo que quizás ni en ese 15% el párroco fuese la causa real.

Indiscutiblemente, hubo bautizados que recibieron el nombre del cura por deseo expreso de su entorno, bien fuese por gratitud, bien fuese por ganarse la simpatía del párroco, o bien fuese por considerar que dando el nombre de un eclesiástico a un hijo este accedería a la carrera clerical¹⁰³³. Pero, sin duda alguna, sin el factor de la homonimia y de la obligación impuesta por algunos párrocos, las cifras de transmisión de estos mostrarían cotas inferiores y más semejantes a aquellas otras figuras de relevancia del lugar como señor jurisdiccional u otros miembros de las élites o cargos públicos.

El último origen que hemos contabilizado fue el santo titular (7,43%) de la feligresía del bautizado. Ahora bien, esta cifra debe ser matizada en varios aspectos: relación entre el sexo del santo emisor y del receptor y titular de la parroquia¹⁰³⁴. Los santos titulares de las feligresías gallegas proceden de la Edad Media y el 85% de ellas se concentran bajo veinte santos; de ellos, solo tres eran mujeres: santa María (1º), santa Eulalia (8º) y santa Mariña (10º)¹⁰³⁵. Esto lleva irremediabilmente a señalar que el 11,84% de niñas que recibieron su nombre por el titular de la parroquia tenían más probabilidades de que fuese una figura masculina que femenina; situación que no acontecía para los niños (3,36%), lo cual no redundó en una mayor proporción de la transmisión.

El nombre de esos veinte santos puede distribuirse en tres grupos según la presencia que tenían en el repertorio onomástico general. Así, algunos estaban fuertemente arraigados en la onomástica –María, Pedro y Juan–, otros no eran los más frecuentes pero sí eran habituales –Martín, Miguel, Mariña, Julián, Esteban, Vicente, Andrés, Lorenzo y Tomás– y, por último, había un grupo que apenas tuvo espacio en el repertorio –Santiago, Salvador, Eulalia, Mamed, Cristóbal, Félix, Payo, Ciprián–. El impacto que tuvieron en la onomástica fue el que alcanzaron como transmisores por ser los titulares de una parroquia; aunque, deberíamos crear una sección específica para el nombre de María pues, como nombre más frecuente, su asignación alcanzó tasas próximas al 60% como en Santa María de Rao, donde a finales del siglo XIX, el 57,14% de los niños y el 66,22% de las niñas portaban el nombre de María. En estas parroquias bajo la advocación de la Virgen no podemos considerar que todos los que recibieron ese nombre fuese por esa causa pues, aun considerando la fuerte devoción que levantaba la Virgen María, las cifras con otras parroquias distan sobremanera. Incluso las parroquias dedicadas a san Pedro o san Juan, nombres enraizados en la diócesis, no superaron el 10%: en San Xoán da Cova solo el 3% de los bautizados recibió dicho nombre, en San Lourenzo de Albeiros el 3,96%, en San Pedro de Lugo el máximo de niños bautizados como

¹⁰³² ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Mariña de Pumarega y anejos*, cit.

¹⁰³³ A. ZABALZA SEGUIN, “Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna”, cit., pp. 255-256. Constata la búsqueda hominimia entre un párroco y el pariente que lo sucedería en la parroquia.

¹⁰³⁴ A tenor de los resultados de M. AUGUSTINI, “Noms de baptême dans quatre paroisses de la Beauce et du Perche au XVe siècle”, cit., p. 447, no es un fenómeno exclusivo de Galicia.

¹⁰³⁵ G. NAVAZA BLANCO; F. GARCÍA PAZOS, “Parroquias e toponimia”, en *A Parroquia en Galicia: pasado, presente e futuro*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 192-196.

Pedro fue del 6,98% y en San Pedro de Besteiros se rebajaron al 6,0%. Queremos subrayar con esto que, en realidad, las cifras de imposición del santo titular son más bajas: sacando las parroquias bajo protección de la Virgen, la proporción se rebaja al 2,12% (2,58% en los niños y 1,64% en las niñas)¹⁰³⁶. Cifras que concuerdan, en parte, con el mayor peso de santos varones como titulares de parroquias y la escasa tendencia a masculinizar el nombre de las santas titulares¹⁰³⁷. Es decir, en las parroquias bajo protección de una santa, su nombre no se empleó para ningún niño, ni siquiera como segundo o tercer nombre, mientras que en las dedicadas a un santo si se asignó su nombre a niñas. Por ejemplo, a inicios del siglo XVIII, el 1,79% de las niñas y el 2,17% de los niños bautizados en San Salvador de Asma recibieron el nombre de Salvador/Salvadora. Más ilustrativo si cabe fue la asignación del nombre de Vicenta al 18,52% de las niñas bautizadas en San Vicente del Pino en la primera mitad del siglo XVIII frente al 2,08% de niños.

Somos conscientes de que además del patrón de la parroquia, había otras figuras semejantes que podían influenciar en los nombres. Ermitas, cofradías o santuarios de zonas próximas, así como otros santos que recibían culto en la parroquia podían ser la causa de la nominación de un bautizado, bien fuese por la devoción de los padres o de los padrinos¹⁰³⁸. Es más, los estudios apuntan que la población lucense del Antiguo Régimen sentía mayor conexión con estos que con el patrón parroquial ya que eran cultos más vivos al ser ellos o antepasados a los que llegaba la memoria familiar quienes las habían fundado, frente a las parroquias cuyo patronato se había establecido en la Edad Media¹⁰³⁹.

Aquí se podría incluir asimismo las reliquias que habían sido objeto de culto desde los primeros siglos de la Iglesia y, especialmente, tras el Concilio de Trento¹⁰⁴⁰. Pese a ser objeto de una gran devoción popular que llegó a sorprender a extranjeros, su impacto en la antroponimia fue escaso, tanto en las parroquias que las custodiaban como en las del entorno¹⁰⁴¹. Solo algunos santos llegaron a alcanzar una cierta repercusión en la onomástica, pero más de alcance que de número, en consonancia con la relevancia que había alcanzado la devoción a la reliquia. Como san Pegerto que fue una reliquia trasladada a San Miguel de Bucinos (Carballedo) en 1831, llegando su fama a Portugal incluso¹⁰⁴²; sin embargo, aunque

¹⁰³⁶ A. ZABALZA SEGUIN, "Nombres viejos y nombres nuevos", cit., pp. 121-122. Zabalza defiende la pérdida de valor onomástico de los santos patronos locales como consecuencia de la difusión de la normativa tridentina y la universalización que pretendía. Sin embargo, en Lugo, parece que ya antes apenas influenciaban la antroponimia al ser parroquias de largo recorrido.

¹⁰³⁷ Los santos titulares de las parroquias de nuestra muestra fueron el 68% un santo, 23% la Virgen María y 14% una santa.

¹⁰³⁸ L. HENRY, "Prénoms régionaux", cit., p. 61.

¹⁰³⁹ C. FERNÁNDEZ CORTIZO, "«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)", cit., p. 176; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., pp. 327-328; H. SOBRADO CORREA, "Creencias, prácticas religiosas y devoción popular en la Galicia postridentina. La Diócesis de Lugo, siglos XVI al XIX", *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, vol. 43, 1, 1998, pp. 897-898; H. SOBRADO CORREA, "Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica", cit., p. 70. Aunque tampoco completamente como ha demostrado Sobrado Correa respecto a la ciudad de Lugo, donde se había gran devoción a San Roque y San Froilán sin que llegasen a ser nombres asignados con frecuencia; No acontecía así en el área occidental de Galicia puesto que, como ha destacado J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, "Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII", cit. el patrón de la parroquia era la causa de asignación tras los padrinos y padres.

¹⁰⁴⁰ J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, cit., pp. 23-32.

¹⁰⁴¹ D. L. GONZÁLEZ LOPO, "El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII", en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, pp. 248-253. El período de mayor auge del culto a las reliquias fue desde el Concilio de Trento, que lo impulsó, a inicios del siglo XVIII.

¹⁰⁴² X. FERRO COUSELO, "El Canónigo compostelano Ribadeneira, oidor y regente de la Rota Romana: su correspondencia con el obispo de Orense, D. Dámaso Iglesias (1827-29)", *Compostellanum*, vol. 17, 1-4, 1972, p. 128.

su nombre fue asignado en parroquias bien distantes de Buciños, nunca llegó a representar uno de los nombres más frecuentes.

No podemos desechar la posibilidad de que algún vecino de Monforte de Lemos se inspirase en una reliquia para nombrar a su hijo o ahijado dado el amplio repertorio existente en ella gracias al coleccionismo desarrollado por los Condes de Lemos¹⁰⁴³. Además, también la Compañía de Jesús instalada en la villa se hizo con un buen número de ellas¹⁰⁴⁴.

Podríamos incluir en este apartado el santo patrón de la provincia de Lugo, san Froilán, obispo de la diócesis en el siglo IX. Pese al respaldo eclesiástico y devoción popular, su asignación fue tímida, especialmente entre las niñas; aunque no llegó en ningún momento a formar parte de los nombres más habituales, se mantuvo como parte del repertorio constante.

Otro nombre que debemos destacar es Liberata/Librada, nombre que trató de ser impulsado por la Iglesia lucense en el siglo XVI a través de recompensas. En las Constituciones sinodales, se recoge la concesión de cuarenta días de indulgencias a quien asignase dicho nombre en el bautismo¹⁰⁴⁵. Si bien este nombre tuvo un cierto espacio en la primera mitad del siglo XVIII, fue gracias al auge de los nombres múltiples, siendo un nombre minoritario que desapareció bajo la llegada de otros nombres en la segunda mitad del siglo XVIII.

Finalmente, el 53,89% de los bautizados recibía algún nombre sin vinculación con el entorno, cifra alta de no ser por los nombres compuestos que permitían simultanear la asignación de un nombre del entorno con otro de reciente introducción. Lo anteriormente dicho de que las innovaciones onomásticas eran acogidas en primer lugar para denominar a las niñas queda patente en lo tocante al origen del nombre al contrastar el 50,89% de niños con el 57,55% de niñas en dicha situación. Pero esta cifra debe ser matizada pues alude al porcentaje de niños que recibió un nombre sin relación aparente con su entorno; la cifra de niños que no recibieron en su nombre ningún referente a su entorno fue del 25,41%.

Con todo, son cifras de niños que reciben un nombre por una causa que permanece oculta a nosotros, pero que para el bautizado y su familia quizás sí tuviese una causa. Nos referimos, por ejemplo, a la asignación de nombres de santos patronos de una profesión, como Cosme y Damián para los artesanos¹⁰⁴⁶. Otra posibilidad es la existencia de una persona de poder político, económico o social relevante como podía ser el dueño de la jurisdicción, su administrador o, más alto aún, la familia real, el obispo o el papa¹⁰⁴⁷; por ejemplo, en Santa Mariña de Chantada, se asignó con inusitada frecuencia en el siglo XVI el nombre de Alonso por ser como se llamaba el alcalde de la fortaleza de Chantada¹⁰⁴⁸.

O, simplemente, causas más personales como el propio gusto por un nombre, la devoción a un santo o algún familiar del bautizado o de los padrinos¹⁰⁴⁹. Por ejemplo, en 1914, fue

¹⁰⁴³ J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, cit., p. 34.

¹⁰⁴⁴ La lista de reliquias almacenadas por los Condes y la Compañía de Jesús de la villapuede verse en J. PALLARES Y GAYOSO, *Argos Divina Sancta María de Lugo de los Ojos grandes, Fundación, y Grandezas de su Iglesia, Sanctos naturales, Reliquias, y Venerables Varones de su Ciudad, y Obispado, Obispos y Arçobispos que en todos Imperios la gouernaron*, Imp. Benito Antonio Frayz, Santiago de Compostela, 1700, pp. 515-518.

¹⁰⁴⁵ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tit. XVI. Const. 3º.

¹⁰⁴⁶ A. ZABALZA SEGUIN, "Con nombre y apellido: Casa, parentesco e identidad en el Pre-Pirineo de Navarra (1550-1725)", cit., p. 324.

¹⁰⁴⁷ M. DÜRR, "Prénoms et parenté. Liens entre prénoms et parrainage à Préty, 1690-1750", cit., p. 198.

¹⁰⁴⁸ J. MÉNDEZ PÉREZ Y OTROS, *El Monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI). Historia y documentos*, cit., pp. 741-743 y 758-759.

¹⁰⁴⁹ A. FINE, "Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940", cit., p. 112. Los padrinos no tenían que transmitir su nombre, sino que podían escogerlo. En la diócesis de Lugo, el 8% de los padrinos y el 9% de las madrinas con más de un ahijado asignaron un nombre a todos sus ahijados distinto al suyo.

bautizado José Francisco que recibió su primer nombre por su abuelo paterno y el segundo es presumible que por el marido de Manuela López, quien lo había bautizado de emergencia¹⁰⁵⁰. Otro ejemplo es la asignación de nombres que recibieron los ahijados del Padre Fray José Méndez, religioso de San Vicente del Pino en la primera mitad del siglo XVIII; no transmitió su nombrar para evitar que lo tildasen de egoísta y, en su lugar, todos sus ahijados recibieron el nombre de la orden en la que profesaba: María Benita (1726), José Benito (1727) y María Benita (1728)¹⁰⁵¹.

Los propios nombres compuestos pueden ocultarnos el origen de un nombre. En el registro de padres, padrinos y abuelos se utilizó un nombre, dos a lo sumo; en consecuencia, quizás el bautizado recibió el tercer nombre que portaba su padrino, pero no quedó registrado en la partida bautismal. Por ejemplo, en 1854 fue bautizado Ramón, hijo de Manuel Lobelle y Teresa Sotelo, apadrinado por sus tíos Cayetano Lobelle y Josefa Lobelle¹⁰⁵². Basándonos en la información de la partida bautismal, no hay un origen aparente del nombre que recibió; sin embargo, si accedemos a la partida bautismal de estos comprobamos como Cayetano fue bautizado como Cayetano Ramón¹⁰⁵³.

Otras circunstancias que nos llevan a catalogar un nombre sin vínculo aparente es el fallecimiento de un hermano previo, puesto que el siguiente en nacer podía recibir su nombre y sus padrinos¹⁰⁵⁴. Sin embargo, no todos los padrinos de niños fallecidos repitieron para el siguiente puesto que en ciertas zonas se consideró mal augurio. En 1802, se bautizó el hijo de Antonio Méndez y María Díaz, Manuel, apadrinado por Antonio Fernández y Manuela Fernández, quien le transmitió el nombre. Menos de un año y medio después, Antonio y María bautizaron otro hijo, al que también llamaron Manuel, aunque fue apadrinado por Antonio Díaz e Isabel Fernández¹⁰⁵⁵. La repetición de nombres entre un hermano fallecido y el siguiente no fue infrecuente, pero, normalmente, fue debido a que ejercieron los mismos padrinos. Por ejemplo, Bernardo da Torre y Dominga Rodríguez tuvieron una hija en 1800, apadrinada por Luis Rodríguez y Benita Rodríguez, que se llamó Benita. Dos años después, bautizan a otra hija, Benita, que también fue amadrinada por Benita Rodríguez, pero esta vez en solitario¹⁰⁵⁶.

El panorama de transmisión que hemos presentado no fue estático a lo largo del Antiguo Régimen, sino que se alteraron los rangos e índices dependiendo del contexto social y del valor de la familia en cada etapa.

A mediados del siglo XVI, con el absoluto predominio de nombres simples, el grueso de ellos no procedía del entorno inmediato del bautizado (59,48%). Debemos considerar que esta alta cifra muestra la falta de la tradición de la transmisión onomástica; pero, además, aunque sí hubiese dicha tradición, era un período de transición onomástica en el que se estaban sustituyendo los nombres de raíz germánica y prerrománica por otros vinculados al cristianismo. En efecto, entre los padres y padrinos se alternan nombres de sabor medieval como Elvira, Mayor, Ginebra o Lois con otros de clara tradición cristiana como Francisco, Antonio y Juan. Los segundos tenían el respaldo de la Iglesia para asignar sus nombres, mientras que la transmisión de los primeros chocaba con las pretensiones de la Iglesia.

¹⁰⁵⁰ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 74.

¹⁰⁵¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 4v, 6v y 9.

¹⁰⁵² ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 9.

¹⁰⁵³ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 82v.

¹⁰⁵⁴ A. BURGUIERE, "Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime", cit., p. 34; A. FINE, "Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940", cit., pp. 112-113; "L'héritage du nom de baptême", cit., pp. 861-862. En Wallonia, al morir un hijo, el siguiente se llamaba René(e), pues consideraban que volvía a nacer.

¹⁰⁵⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de Rao, 1724-1805*, f. 277v y 285v.

¹⁰⁵⁶ ACPLU, *Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 138v y 178.

El santoral (16,99%) era la influencia más socorrida, pero no era un recurso empleado por la mayoría. De las personas físicas, era el padrino (7,84%) el de mayor importancia, seguido de cerca por la madrina (6,86%)¹⁰⁵⁷. En esta etapa, la imposición del nombre del padrino del mismo sexo era total: todos los que recibieron el nombre del padrino eran niños; entre los ahijados de la madrina solo hay una excepción en que fue un niño, Francisco, pero coincide el nombre de padrino, Francisco Davila, y de la madrina, Francisca de Linares¹⁰⁵⁸. Los padres quedaron relegados a imponer su nombre al 4,9%, el padre, y 2,94%, la madre, y manteniendo también una clara correlación entre el sexo del receptor y emisor, aunque no tan marcada como entre los padrinos. A la existencia de un repertorio con una marcada diferencia entre los nombres masculinos y los femeninos, hay que sumar la presión de la Iglesia por imponer nombres de santos del mismo sexo que el bautizado.

Pese a que la prerrogativa de transmitir los nombres de los padrinos semeja que estaba ampliamente extendida, hallamos áreas de la península que muestran un comportamiento claramente divergente. En ciudades como Zaragoza, o áreas del País Vasco, el rol de los padrinos aparece degradado respecto a los padres, erigiéndose los progenitores, especialmente el padre, como la causa nominativa principal¹⁰⁵⁹. La respuesta puede encontrarse en el fuerte valor dado a la prosapia en la sociedad del Antiguo Régimen en la península que utilizó ciertos nombres de pila como señas de identidad; por ende, se buscaría mantener esa continuidad del linaje entre padres e hijos a través de un mismo nombre que, con la adopción de los nombres compuestos, permitía asignarlo a todos los hijos¹⁰⁶⁰. No en vano los españoles se ganaron la fama de tener una *obsession with genealogies*¹⁰⁶¹. Sin embargo, los datos que manejamos para Lugo, así como para otras áreas gallegas, muestran un papel secundario de los progenitores¹⁰⁶². Con respecto a ello, no se puede olvidar que la nobleza gallega se había trasladado a Madrid y la población convivía con hidalgos cuyo pasado noble a veces no se extendía más de dos generaciones; por tanto, no estaba tan arraigada en la población la connotación de linaje que residía en los nombres.

El objetivo de la Iglesia de utilizar la onomástica para difundir el culto a los santos comenzó a tener éxito, pues aumentó el recurso al santo del día (24,61%) para nombrar al bautizado. Por el contrario, en esos años iniciales del siglo XVII, padrinos y progenitores mantuvieron índices semejantes, aunque levemente incrementados: 8,17% el padrino, 8,46% la madrina, 6,79% el padre y 4,53% la madre. Estos porcentajes se incrementaron levemente hasta mediados del siglo XVII, paralelamente a un estancamiento del recurso al santo del día

¹⁰⁵⁷ Cifras semejantes a las aportadas por J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, en *XIV Coloquio de historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, p. 961, donde los padrinos transmitieron en este período entre el 7,5-9,4%.

¹⁰⁵⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., p. 5.

¹⁰⁵⁹ M. DEL C. ANSÓN CALVO, “Sociología del bautismo en el siglo XVII”, cit., pp. 79-81. El nombre del padre era asignado en más ocasiones que el del padrino, aunque tampoco fue la causa primordial; M. I. FALCÓN PÉREZ, “Antroponimia aragonesa del siglo XV”, cit., p. 222; S. N. HANICOT BOURDIER, “Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX”, cit., p. 4. Hanicot afirma que en el siglo XVI, el 21% de los bautizados recibían el nombre del padre y el 16,3% de la madre; cifras que decayeron en los siguientes siglos; Con menos intensidad (14,5% y 11%), también en Mérida, como muestra J. A. BALLESTEROS DÍEZ, “Onomástica y mentalidades en el siglo XVI”, cit., p. 46; pero si las contrastamos con las de J. E. RODRÍGUEZ CALLEJA; A. J. VIERA ORTEGA, “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, cit., p. 961 son altas puesto que los padrinos transmitieron en este período entre el 7,5-9,4%.

¹⁰⁶⁰ Varios ejemplos de hermanos que reciben el mismo nombre son citados en A. ZABALZA SEGUIN, “Con nombre y apellido: Casa, parentesco e identidad en el Pre-Pirineo de Navarra (1550-1725)”, cit., pp. 320-324; J. DE SALAZAR ACHA, “La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos”, cit., p. 192.

¹⁰⁶¹ G. R. RYSKAMP, “The Intergenerational Transmission of Surnames in Spain and Latin America (1599-1900)”, cit., pp. 428-429.

¹⁰⁶² B. CASTRO DÍAZ, “Familia, apadrinhamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, cit., pp. 452-453; J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, “Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII”, cit., p. 182.

y la consecuente caída de la proporción de niños cuyo nombre no estaba vinculado con el entorno. Fue a partir de este período cuando se disparó la transmisión de padrinos a ahijados (31,25% el padrino y 25,04% la madrina), así como un nuevo incremento del recurso al santoral (31,46%); lo que provocó una caída aguda de la proporción de niños que no recibía un nombre del entorno. En cambio, las cifras de los padres aumentaron pero no al mismo ritmo que los padrinos. La proporción de transmisión del nombre de los padrinos siguió creciendo hasta llegar a sus máximos en tránsito del siglo XVIII al XIX, cuando el padrino dio su nombre al 54,30% de los bautizados y la madrina al 42,79%.

Antes del Concilio de Trento, cuando los padrinos eran numerosos, se complicaba la decisión de qué padrino transmitía su nombre, pues dicha transmisión suponía situar a uno de ellos por encima del resto. Al reducirse a un padrino de cada sexo o solo una persona, esta decisión se simplifica por lo que los padrinos comenzaron a asignar su propio nombre como elemento de conexión con el ahijado, pero también de distinción social y perpetuación de su memoria. Si bien en la diócesis de Lugo los modelos múltiples apenas habían tenido cabida, se trataría de una práctica cuya difusión procedería de otras áreas, de ahí que comenzase a despegar en la segunda mitad del siglo XVII.

La principal causa a la que se debe apuntar es el auge de los nombres compuestos que permitían imponer simultáneamente el nombre de varias personas, incluso si no había homonimia. En efecto, el incremento de la transmisión de padres, padrinos y santoral desde mediados del siglo XVII se debió a la multiplicación de los nombres compuestos que, a mediados del siglo XVII, portaban el 7,14% de los bautizados y, media centuria después, eran el 53,61%.

Sin embargo, la máxima transmisión de los padrinos no coincidió temporalmente con el máximo de nombres compuestos (80,45%). Los altos índices de asignación del nombre de los padrinos conllevaron que lo que era una posibilidad para nombrar se instituyese como norma, de ahí que los máximos de los padrinos se alcancen más tarde.

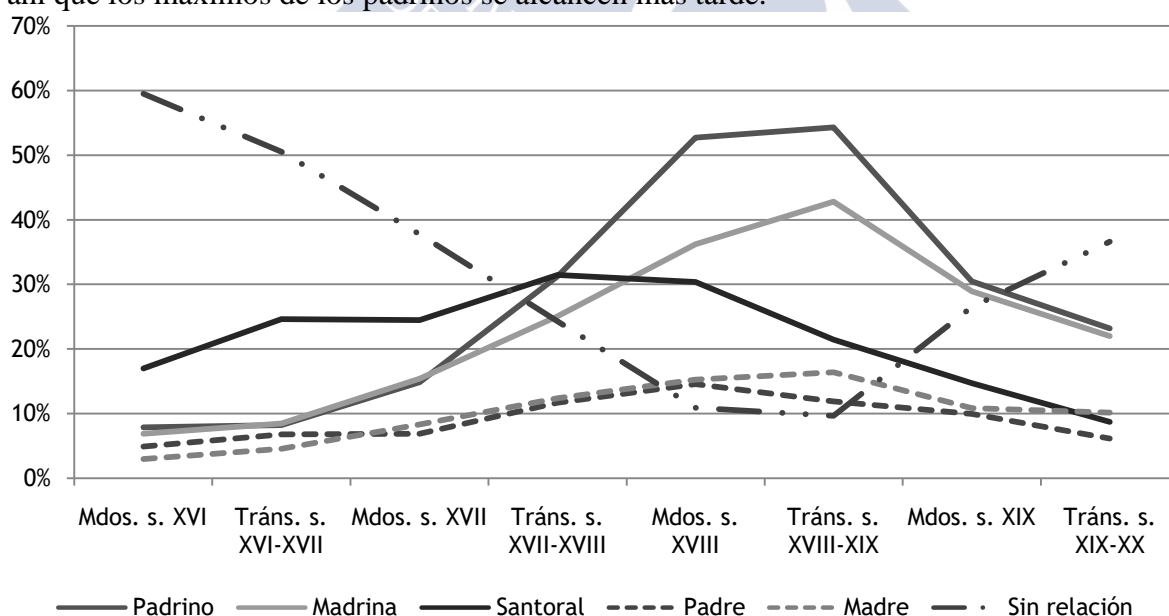


Gráfico 14. Evolución de la transmisión de nombres a bautizados¹⁰⁶³

¹⁰⁶³ Las cifras catalogadas como “sin relación” reflejan la proporción de niños que no recibieron ningún nombre de su entorno. Por tanto, no están contabilizados aquellos que recibieron simultáneamente nombres sin relación y nombres de su entorno.

En el siglo XIX, el panorama onomástico era totalmente distinto al siglo precedente. No solo los padrinos rebajaron sus índices al 30,46%, el padrino, y 28,91%, la madrina, sino que la elección del santo del día cayó a sus cifras mínimas como consecuencia de la progresiva anticlericalización de la sociedad, entre otros factores¹⁰⁶⁴. También los progenitores redujeron su participación: 10,80% la madre y 10,0% el padre en los años centrales de la centuria; aunque, como las cifras de ambos siempre fueron bajas, semeja que fueron impermeables a los cambios de tendencia.

El cambio no fue debido en exclusiva al retorno a la simplificación del nombre, aunque también afectó. De haber sido la única causa, no aumentarían los niños cuyo nombre completo no procedía del entorno inmediato: del 9,66% a inicios del siglo XIX, aumentó al 26,52% en los años centrales y, a finales de siglo, al 36,58%.

La explicación reside en varias cuestiones que están vinculadas directamente con los cambios producidos en el perfil de padrinos escogidos en el siglo XIX. En primer lugar, aumentó la participación de la familia sanguínea en el parentesco espiritual, provocando que la selección de nombres tuviese un mayor componente familiar. En consecuencia, el grado de homonimia aumentaba en tanto ya no había una vía de incorporación de nuevos nombres a la familia. Los familiares que ejercen de padrinos dejan de transmitir sus nombres como una forma de evitar que la homonimia en el grupo familiar aumentase, pero también porque ya no es necesario. Al compartir nombre padrinos e ahijados se estaba creando un elemento visible del vínculo; sin embargo, al ya haber una relación preexistente de tío-sobrino o abuelo-nieto, ese vínculo ya no cumple la misma función porque el refuerzo del grupo social está presente por otra vía. Además, como hemos visto, la función de los padrinos había cambiado ya que no se centraba en los beneficios entre compadres, sino que se le daba primacía a la cuestión afectiva del bautizado y su crianza.

Causa o consecuencia de este cambio fue la progresiva tendencia a reiterar el padrino escogido para varios hijos que, a mediados del siglo XIX, el 31,7% de los progenitores repetía padrinos para varios hijos y el 18,3% para todos. Cabe preguntarse si los progenitores tendieron a la repetición porque sabía que no corrían el riesgo de que todos sus hijos se llamasen igual por la transmisión del nombre del padrino o si, más bien, se optó por distintos nombres porque el padrino era el mismo y a través de la homonimia se establecía una jerarquía interna entre ahijados que eran, además, hermanos.

En este contexto, además, se está produciendo una renovación del repertorio onomástico que se ve favorecido por dicho cambio de tendencia en el padrinazgo y que también contribuye a paliar la homonimia. Como veremos en el siguiente apartado, en el siglo XIX se constata la impregnación de los nombres marianos en los nombres asignados y, más tarde, de nombres que no contaban con arraigo en Galicia procedentes de distintas fuentes.

El incremento de los efectivos demográficos que vivió la diócesis de Lugo desde la década de 1780 también pudo tener sus consecuencias. Aunque el grado de homonimia se mantuviese en proporciones semejantes, se incrementaba el número efectivo de personas con un mismo nombre. Por ejemplo, en una aldea que tuviese ochenta almas y de ella el 15% se llamase José, supondría doce hombres llamados así; sin embargo, con la misma tasa pero una población de ciento veinticinco personas, serían diecinueve quienes se llamasen José. En consecuencia, aún en el mismo contexto, el nombre perdía su función identificativa obligando

¹⁰⁶⁴ J.-F. DELORD, "Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVI^e siècle à nos jours", cit., p. 89; J. BOUTIER; L. PERCUAS, "L'évolution des prénoms en Limousin du XI^e au XIX^e siècle", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 75. La pérdida de correspondencia entre el nombre del bautizado y sus padrinos en el siglo XIX fue generalizado, aunque con mayor intensidad en Francia como consecuencia de la Revolución Francesa.

a la población a recurrir a otros elementos como motes, diminutivos o hipocorísticos. Al dar cabida a los nuevos nombres del repertorio, se reducía este obstáculo.

Como último elemento que podemos citar está el creciente individualismo y refuerzo del concepto de niño que se iba imponiendo desde el siglo XVIII. La familia permanece como estructura básica de socialización, pero se incrementa el valor de cada miembro *per se*, reforzándose la identidad como individuo de cada hijo al que se le da un nombre propio, no de la familia ni de los padrinos. No se trata de que la familia y los padrinos carezcan de valor alguno, sino que el bautizado no es visto como una extensión de estos, un recipiente en el que puedan depositar el patrimonio inmaterial y la memoria del pasado que contenía. Además, en un contexto en el que están llegando con más fuerza nuevos aires culturales de otras zonas como América, asignar nombres nuevos era seguir la moda. Dado que solo se asignaban uno o dos nombres, se priorizó estar a la moda y reducir la homonimia que establecer un vínculo visible con los padrinos.

En definitiva, los cambios habidos en el siglo XIX no deben hacernos perder de vista el valor que el nombre tenía. No solo establecía un vínculo entre los padrinos y ahijados, sino que este se extendía a la familia, izándose como el patrimonio inmaterial indivisible que todos podían recibir. A través de los nombres, se reforzaba el concepto de grupo y se creaban lazos de simpatía entre homónimos e, incluso, conllevaban el empleo de diminutivos del nombre del padrino en el ahijado que establecía un concepto de sucesión entre ellos.

9.4. EVOLUCIÓN DEL REPERTORIO ONOMÁSTICO

Como hemos remarcado, el repertorio onomástico estuvo en constante evolución en función del contexto y mentalidad que la sociedad de cada tiempo poseía. Esta renovación tuvo como principal impulsora a la Iglesia, salvo a finales del siglo XIX en que cuestiones políticas y culturales tuvieron impacto en la onomástica. A continuación vamos a analizar la evolución del repertorio de forma más general para, después, precisar la situación y los cambios en el repertorio femenino y masculino.

Independientemente del foco causal del cambio, la renovación onomástica podía producirse por tres vías: invención de nuevos nombres, importación de otras culturas o revitalización de nombres en desuso¹⁰⁶⁵. En la diócesis de Lugo, hubo ejemplos de todas las vías, pero, sobre todo, se importaron nombres que llegaron a través de la Iglesia que difundió nuevas advocaciones o nuevos santos canonizados o a través de la emigración, primero a Castilla, después a América.

El panorama onomástico de mediados del siglo XVI muestra una situación en la que la renovación se encuentra ya avanzada. Los nombres de raíz medieval apenas eran asignados a pesar de que en la generación anterior –padres y padrinos– estaban todavía muy presentes. La diferencia se observa aún más al comparar áreas urbanas como San Vicente del Pino con parroquias rurales como San Salvador de Asma. Mientras en Asma y Chantada no eran infrecuentes nombres como Gracia o Leonor, en Pino apenas se ponían nombres como Elvira y Jerónimo, únicamente Beatriz por influjo de la tercera condesa de Lemos: Beatriz de Castro Osorio.

Así pues, el repertorio estaba copado de nombres de mártires como Sebastián, Inés, Rufina o Lucía; apóstoles como Pedro, Andrés o Bartolomé; santos o figuras importantes para los católicos como santa Ana, san Antonio abad o san Gregorio. Sin olvidar las órdenes religiosas, que ya imperaban en el repertorio: Francisco/a eran el tercer y cuarto nombre más

¹⁰⁶⁵ A. I. BOULLÓN AGRELO, “A escolla dos nomes en Galicia a finais do século XX”, en Luz Méndez, Gonzalo Navaza Blanco (eds.) *Actas do I Congreso Internacional de Onomástica “Frei Martín Sarmiento”*. Santiago de Compostela, 2, 3 e 4 de setembro de 2002, Asociación Galega de Onomástica, Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela, 2007, p. 88.

asignado, Domingo/a el sexto y Benito el noveno. Más que destacable el nombre de Jerónimo en Monforte de Lemos.

Tabla 61. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVI

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
Catalina	22	15,60	Juan	26	16,35
María	18	12,77	Pedro	24	15,09
Inés	14	9,93	Francisco	13	8,18
Francisca	10	7,09	Antonio	12	7,55
Isabel	10	7,09	Alonso	10	6,29
Dominga	8	5,67	Domingo	9	5,66
Margarita	6	4,26	Gregorio	6	3,77
Ana	5	3,55	Sebastián	6	3,77
Lucía	5	3,55	Benito	5	3,14
Beatriz	4	2,84	Andrés	4	2,52
Juana	4	2,84	Bartolomé	3	1,89
Antonia	3	2,13	Miguel	3	1,89
Clara	3	2,13	Fernando	3	1,89
Bárbara	2	1,42	Mateo	3	1,89
Casilda	2	1,42	Jerónimo	3	1,89
Cecilia	2	1,42	Marcos	3	1,89
Leonor	2	1,42			
Mariana	2	1,42			
Marina	2	1,42			
Rufina	2	1,42			
Otros nombres	10,64%		Otros nombres	16,35%	
Repertorio	35		Repertorio	36	
Casos	141		Casos	159	
Prom. Isonímico	4,31		Prom. Isonímico	4,31	

El repertorio onomástico de este período estaba todavía claramente delimitado en dos grupos: nombres asignados a hombres y a mujeres, sin que apenas existiese interrelación y correspondencia entre los nombres que componían cada uno. En total, Solo diez de los treinta y cinco nombres (29%) de los que se componía el repertorio femenino habían sido feminizados desde su versión masculina y, de ellos, la mayoría hacía alusión a una orden religiosa. Podemos afirmar que la feminización de los nombres comenzó a raíz de estas grandes órdenes religiosas, bajo cuyo amparo se desarrolló buena parte de la vida cotidiana de la población lucense en el Medievo y, después, la masculinización o feminización de los nombres se trasladó al resto del repertorio. Ya hemos incidido en que la renovación del corpus

onomástico seguía un ritmo de larga duración¹⁰⁶⁶; en consecuencia, esta feminización tendría sus raíces clavadas en la Edad Media. Atendiendo a los datos de Boullón Agrelo, ya en el siglo XIII se pueden encontrar mujeres llamadas Dominga en Galicia, con una especial incidencia en el siglo XIV, misma época en la que se puede encontrar Antonia¹⁰⁶⁷. Según sus resultados, solo el 8% de los nombres femeninos entre el siglo XIII-XV procedían de una feminización¹⁰⁶⁸; cifra que dista del 29% de mediados del siglo XVI y que asevera la progresiva intencionalidad de feminizar nombres masculinos.

El protagonismo de estos nombres en el proceso de feminización de los nombres masculinos responde a una cuestión lógica derivada del universo cultural de la población y de su visión política. Aunque en origen estos nombres hacían alusión a un santo, para la población su valor social era la orden religiosa que representaban. No incumplían, por tanto, los preceptos de la Iglesia de no otorgar nombres de santos masculinos a niñas, y a la inversa, puesto que no eran el santo la referencia, sino una institución eclesiástica que imperaba en su territorio con amplias prerrogativas económicas, políticas e, incluso, judiciales.

Sin embargo, lo más remarcable del repertorio femenino de mediados del siglo XVI es el escaso peso del nombre de María (12,77%) en comparación con las posteriores etapas en las que no bajó del 24%¹⁰⁶⁹. En efecto, al acabar el siglo, María ya era el nombre más asignado (27,89%), casi triplicando las cifras del siguiente nombre, Catalina (10,54%), al que arrebató el primer puesto.

¹⁰⁶⁶ J. BOUTIER; L. PERCUAS, "L'évolution des prénoms en Limousin du XIe au XIXe siècle", cit., p. 67.

¹⁰⁶⁷ A. I. BOULLÓN AGRELO, "Galician female names in the Middle Ages (from 13th to 15th)", cit., pp. 126-127.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁶⁹ A. COLLOMP, "Un stock de prénoms dans deux groupes de villages de Haute-Provence, de 1620 à 1770", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 170. El predominio del nombre de María no fue lo imperante en toda la Europa Católica. En la Provenza, en el siglo XVIII, se asignaban con más frecuencia otros nombres como Margarita o Ana. Sin embargo, en Aragón, en el siglo XV, ya mostraba un claro predominio sobre los nombres restantes, según los datos de M. I. FALCÓN PÉREZ, "Antroponimia aragonesa del siglo XV", cit., p. 220; así como en la propia ciudad de Lugo, donde era el nombre principal (21,4%) en la década de 1540. H. SOBRADO CORREA, "Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica", cit., p. 67.

Tabla 62. Nombres más frecuentes en el tránsito del siglo XVI al XVII

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	135	27,89	Juan	72	14,29
Catalina	51	10,54	Pedro	69	13,69
Isabel	42	8,68	Antonio	50	9,92
Inés	40	8,26	Domingo	47	9,33
Dominga	37	7,64	Francisco	39	7,74
Antonia	25	5,17	Alonso	22	4,37
Francisca	20	4,13	Bartolomé	16	3,17
Magdalena	16	3,31	Gregorio	13	2,58
Ana	14	2,89	Miguel	11	2,18
Juana	12	2,48	Sebastián	10	1,98
Lucia	11	2,27	Benito	8	1,59
Juliana	6	1,24	Tomas	8	1,59
Bárbara	5	1,03	José	7	1,39
Margarita	5	1,03	Diego	7	1,39
Petronilla	5	1,03	Amaro	7	1,39
Otros nombres	12,40%		Otros nombres	23,41%	
Repertorio	49		Repertorio	68	
Casos	484		Casos	504	
Prom. Isonímico	9,98		Prom. Isonímico	7,75	

Además de haberse cristalizado el auge del nombre de María como efecto de los impulsos dados al culto mariano desde el Concilio de Trento, en este período se consolidó la pérdida de nombres de raíz medieval. Únicamente quedaban rescoldos de escasa incidencia como Lope (0,40%), García (0,40%) o Elvira (0,71%)¹⁰⁷⁰. En el polo opuesto, se incrementaron todavía más las asignaciones de nombres que tomaban como referencia a las órdenes religiosas; aunque decayó levemente el peso de Francisco/a, se incrementaron los de otras órdenes al incorporarse el nombre de Bernardo/a o Agustín/a al repertorio. También el nombre de Antonio/a se asentó entre los más habituales. La consecuencia fue un aumento del tamaño del repertorio, con especial incidencia en el masculino que pasó de treinta y seis nombres a sesenta y ocho en el cambio de siglo¹⁰⁷¹. Sin embargo, no fue suficiente para paliar la homonimia, puesto que seguía concentrándose la asignación de nombres en unos pocos. Entre las mujeres, la situación era más aguda ya que, partiendo de una misma base (4,31 de promedio isonímico), entre las mujeres se alcanzó el 9,98, mientras que en los varones se mantuvo en el 7,75.

La integración de ambos repertorios se intensificó al ascender al 39% los nombres femeninos cuya base procedía de uno masculino. Sin embargo, su proporción respecto al total

¹⁰⁷⁰ J. BOUTIER; L. PERCUAS, "L'évolution des prénoms en Limousin du XIe au XIXe siècle", cit., p. 76. En ciertas áreas, como Limousin, hasta el siglo XVII se mantuvo la asignación de nombres considerados paganos.

¹⁰⁷¹ B. CASTRO DÍAZ, "Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)", cit., p. 59. El repertorio masculino de la zona del Eume siempre fue superior al femenino.

de nombres no debe ensombreceer la menor asignación (26,03%) de ellos, a pesar de incluirse varios nombres que, entre los hombres, estaban entre los más frecuentes.

En esta fase, aparecen tímidamente los dos nombres que, desde el siglo XVIII, se convirtieron en los básicos de la antroponimia gallega: Manuel y José. Concretamente, a mediados del siglo XVI ya contamos con dos ejemplos de niños bautizados con dicho nombre; pero no fue hasta inicios del siglo XVII cuando apareció también entre las niñas¹⁰⁷². Pero, en sus primeros períodos, ambos nombres tuvieron una presencia casi anecdótica en vista de que no representaron más que el 0,4% de nombres para los niños y 0,21% para las niñas. En el caso de José, el impacto fue claramente diferente a favor de los niños, puesto que, a inicios del siglo XVII, representaba el 1,39% de los nombres asignados y, de hecho, se coló entre los quince más frecuentes; por el contrario, entre las niñas solo se asignó al 0,83%. La incorporación de ambos nombres fue lenta, especialmente entre las niñas porque la feminización de nombres no fue instantánea; pero, entre los niños ya se situó José (2,51%) como noveno y Manuel (1,49%) como decimotercero a mediados del siglo XVII¹⁰⁷³. Además, se observa que las áreas rurales mostraron una mayor impermeabilidad hacia el nombre de Manuel/a que, sin duda, retrasó su introducción general. Hasta avanzado el siglo XVII, solo hallamos bautizados como Manuel/a en las parroquias urbanas: San Vicente del Pino, San Pedro de Lugo y Santa María da Régoa; por el contrario, el nombre de José/Josefa ya consta en parroquias de carácter plenamente rural como San Paio de Muradelle o Santa Baia de Bolaño a inicios del siglo XVII, lo que explica su ascenso más repentino.

La introducción de estos nombres no conllevó apenas alteraciones en el grupo de seis nombres más frecuentes que se mantenía intacto, salvo por alteraciones internas, desde mediados del siglo XVI. Cabe preguntarse por qué dos nombres vinculados a la Sagrada Familia no alcanzaron la misma notoriedad que María, sino que siguieron un proceso más tardío y lento. La respuesta varía para cada investigador ya que, en lo tocante a José, se atribuye a su uso por parte de judíos y protestantes, por lo que sufría el rechazo de la población¹⁰⁷⁴; mientras que otros se apoyan en el escaso peso que tenía san José hasta que en el Concilio de Trento se impulsó su figura como cabeza de la sagrada familia y padre ejemplar¹⁰⁷⁵. Respecto a Manuel, se apunta al respeto que implicaba su condición de nombre dado a Cristo¹⁰⁷⁶. Pero, de igual forma, cabe preguntarse el por qué del inicio de su asignación; para José parece estar clara la causa –el impulso a su figura tras el Concilio de Trento–, pero no así para Manuel. A tenor de nuestros datos, no se puede desechar como posible causa de su introducción en la diócesis de Lugo la figura del monarca Manuel I de Portugal (1469-1521). Los primeros niños bautizados con dicho nombre que tenemos registrados eran ambos en San Vicente del Pino y no se puede olvidar la estrecha relación que existió entre la villa de Lemos y Portugal como consecuencia de las políticas de expulsión de judíos. Aunque haber una explicación más sencilla de su introducción como la coincidencia

¹⁰⁷² X. M. LEMA SUÁREZ, *Onomástica histórica dunha parroquia galega: Berdoias (1607-2000)*I. Os nomes masculinos, cit., pp. 66-95. Se adelanta a otras áreas gallegas como Berdoiais, donde José se asignó a partir de 1667 y Manuel en el siglo XVIII.

¹⁰⁷³ J. RIART FERRER, “Evolució dels prenomes de la parròquia de Solsona (segles XVII-XX). L’invent de la tradició”, cit., pp. 502-503. El nombre de José tuvo una fulgurante aceptación en otras áreas. En Solsona, pasó de no aparecer entre los diez más frecuentes a ser el más habitual en medio siglo. Así, desde mediados del siglo XVII hasta el siglo XX se mantuvo como el nombre más asignado. Entre las niñas pasó más desapercibido hasta inicios del siglo XIX.

¹⁰⁷⁴ M. J. FERRO TAVARES, “Judeus de Castela en Portugal no final da Idade Media: onomástica familiar e mobilidade”, *Sefarad*, vol. 74, 1, 2014, p. 90.

¹⁰⁷⁵ C. CORDEIRO MOLEDO; S. VARELA POMBO, “Aproximación á onomástica de Cangas do Morrazo no século XVIII”, cit., p. 87.

¹⁰⁷⁶ J. A. FERNÁNDEZ CASTRO, “Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII”, cit., p. 184. Apunta como causa de la anticipación del uso del nombre de Manuel respecto a Jesús a que existía un mayor temor y respeto por este último.

del nacimiento o del bautismo con el día de su onomástica. Por ejemplo, tres de las cuatro primeras niñas llamadas Josefa, a inicios del siglo XVII, nacieron en torno al diecinueve de marzo.

Tabla 63. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVII

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	312	31,71	Antonio	186	17,29
Antonia	66	6,71	Pedro	101	9,39
Dominga	54	5,49	Francisco	100	9,29
Isabel	53	5,39	Juan	100	9,29
Catalina	47	4,78	Domingo	95	8,83
Ana	42	4,27	Alonso	38	3,53
Francisca	34	3,46	Bartolomé	35	3,25
Inés	33	3,35	Andrés	28	2,60
Juana	30	3,05	José	27	2,51
Magdalena	26	2,64	Benito	24	2,23
Benita	23	2,34	Diego	21	1,95
Josefa	20	2,03	Gregorio	19	1,77
Lucía	18	1,83	Manuel	16	1,49
Ángela	13	1,32	Martin	16	1,49
Jacinta	13	1,32	Tomas	14	1,30
Otros nombres	20,33%		Otros nombres	23,79%	
Repertorio	87		Repertorio	80	
Casos	984		Casos	1076	
Prom. Isonímico	10,05		Prom. Isonímico	12,59	

A partir de los años centrales del siglo XVII, se incorporaron al repertorio onomástico lucense nuevos nombres procedentes de canonizaciones recientes¹⁰⁷⁷. Ahora bien, el orden temporal de la canonización no marcó el orden de llegada y asimilación. En marzo de 1622, tres hispanos y un italiano fueron canonizados por Gregorio XV: santa Teresa de Jesús, san Francisco Javier, san Isidro Labrador y san Felipe Neri. Unos meses después, se sumó otro hispano a los santos canonizados: san Ignacio de Loyola. San Ramón Nonato, pese a que su culto estaba extendido con anterioridad, no fue canonizado hasta 1657 y, en 1671, fueron canonizados el italiano san Cayetano de Thiene y la primera de origen americano, santa Rosa de Lima¹⁰⁷⁸.

De estos nombres, el primero en calar fue Ignacio, con una especial incidencia en la villa de Monforte de Lemos, donde en 1651 contamos con un bautizado bajo ese nombre, pero la atribución del nombre posiblemente fue anterior ya que aparecen sendos progenitores

¹⁰⁷⁷ A. ZABALZA SEGUIN, "Nombres viejos y nombres nuevos", cit., p. 116. En Navarra, estos santos se incorporaron al repertorio a partir de la década de 1660.

¹⁰⁷⁸ X. FERRO RUIBAL (ED.), *Diccionario dos nomes galegos*, Ir Indo Edicións, Vigo, 1992.

llamados Ignacio¹⁰⁷⁹. Desconocemos si Ignacio Conde, zapatero, era natural de la villa, pero el otro progenitor, Ignacio Díaz, platero, podemos suponer su parentesco con la saga de plateros Díaz de Guitián, asentada en Monforte desde, al menos, las décadas finales del siglo XVI¹⁰⁸⁰. El impacto que tuvo el nombre en la villa monfortina estaba debido a la Compañía de Jesús, la cual fue la principal difusora del culto a San Ignacio de Loyola; así lo confirma la comparación entre los principales núcleos urbanos de la diócesis de Lugo. Mientras que en Monforte de Lemos, donde se había establecido un Colegio de la Compañía de Jesús al amparo de la Condesa de Lemos, el 3,5% de los bautizados portaban el nombre de Ignacio a principios del siglo XVIII, en la ciudad de Lugo no superaba el 1% en el mismo período. Si bien en la ciudad de Lugo se había empleado el nombre de Ignacio en fechas tan tempranas como 1638, fue anecdótico¹⁰⁸¹.

El nombre de Teresa también se hizo un cierto hueco en el repertorio; aunque, más bien, lo recuperó, puesto que se trataba de un nombre empleado en la Edad Media que, al contrario de otros nombres de la época, no había sido abandonado. En efecto, el nombre de Teresa se encuentra en todas las fases anteriores al siglo XVIII de forma residual, hasta que el influjo de santa Teresa de Jesús y la nómina de infantas bautizadas con ese nombre reflataron el nombre hasta la duodécima posición (2,31%) a inicios del siglo XVIII.

No obstante, ninguno de ellos alcanzó la pronta repercusión de Rosa que, además de introducirse tempranamente, lo hizo tanto en ámbitos urbanos como rurales, hasta el punto de que a inicios del siglo XVIII era el cuarto nombre en asignaciones (4,44%). Canonizada en abril de 1671, en septiembre del mismo año ya fue empleado para designar a una niña en Lugo: María Rosa. Lejos de ser una singularidad, tres meses después es bautizada otra niña como Rosa María¹⁰⁸². En las áreas rurales encontramos bautizadas con dicho nombre ya en 1674, como en Santa María de Quinta de Lor o en San Pedro de Besteiros¹⁰⁸³. Entre 1680-1690, en parroquias como San Xoán da Cova ya era el tercer nombre más asignado, tras María y Antonia, o en el Coto de Tor donde era el segundo nombre más frecuente, tras María. El nombre se viralizó aún más por su pronta integración y los altos índices de transmisión del nombre que presentan las madres y madrinas que así se llamaban. Pero, en su inicio, el nombre fue impulsado por los eclesiásticos, que introdujeron el nombre desde la figura de padrinos: las primeras niñas bautizadas con el nombre de Rosa habían sido apadrinadas por sendos miembros del clero.

¹⁰⁷⁹ X. M. LEMA SUÁREZ, *Onomástica histórica dunha parroquia galega: Berdoias (1607-2000)*I. Os nomes masculinos, cit., p. 95. En Berdoias, el nombre de Ignacio no se asignó hasta 1692.

¹⁰⁸⁰ M. SÁEZ GONZÁLEZ, *La platería en Monforte de Lemos*, cit., p. 86.

¹⁰⁸¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 33.

¹⁰⁸² *Ibid.*, f. 57.

¹⁰⁸³ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Quinta de Lor*, 1630-1688, f. 18v; *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Besteiros*, 1597-1704, f. 44.

Tabla 64. Nombres más frecuentes en el tránsito del siglo XVII al XVIII

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	610	28,19	Antonio	411	17,77
Antonia	144	6,65	Francisco	199	8,60
Josefa	141	6,52	José	195	8,43
Rosa	96	4,44	Domingo	161	6,96
Dominga	87	4,02	Pedro	156	6,74
Francisca	87	4,02	Juan	147	6,36
Ana	74	3,42	Manuel	126	5,45
Manuela	70	3,23	Benito	89	3,85
Isabel	56	2,59	Andrés	50	2,16
Catalina	53	2,45	Cayetano	40	1,73
Benita	51	2,36	Bernardo	36	1,56
Teresa	50	2,31	Gregorio	36	1,56
Juana	47	2,17	Miguel	30	1,30
Ángela	35	1,62	Alonso	30	1,30
Gertrudis	32	1,48	Ignacio	28	1,21
			Diego	28	1,21
Otros nombres	24,54%		Otros nombres	23,82%	
Repertorio	116		Repertorio	124	
Casos	2164		Casos	2313	
Prom. Isonímico	11,49		Prom. Isonímico	11,92	

El resto de los nombres de los citados santos canonizados fueron incorporándose en la primera década del siglo XVIII. Es posible que antes de esa fecha algún progenitor asignase el nombre Francisco a sus vástagos en honor a san Francisco Javier, mas nos resulta inviable determinarlo sin la partícula Javier dado que era de los nombres más frecuentes. Si a mediados del siglo XVII era el tercer nombre más asignado (9,29%), a inicios del siglo siguiente ya era el segundo nombre (8,60%).

Tanto Javier como Cayetano tuvieron una penetración simultánea en el repertorio de ambos sexos, evidencia de que la separación de los nombres puramente masculinos y femeninos ya era una quimera. Ambos, además, comparten una característica: pese a tratarse de nombres ajenos a la diócesis, sufrieron un proceso de asimilación fonética, consecuencia de lo cual encontramos un número similar de bautizados llamados Cayetano y Caetano y fue más habitual Xavier que Javier, grafía esta última que apenas consta hasta el siglo XIX.

El nombre de Cayetano tuvo una entrada muy fuerte puesto que, en estas primeras décadas, ya se situó como el décimo más asignado (1,73%). Su mantenimiento entre los más frecuentes a mediados del siglo XVIII estuvo respaldado por el nombramiento como obispo de Lugo, en 1735, de don Cayetano Gil de Taboada, quién a su vez se llamaba Cayetano por

haber nacido el día de la festividad del santo¹⁰⁸⁴. Figura importante no solo por su cargo, sino por ser el primero de origen gallego que lo ocupaba en la Edad Moderna.

Únicamente Ramón presentó una mayor diferencia: a inicios del siglo XVIII se empieza a asignar tímidamente el nombre a los niños, asignación que se multiplica en esa primera mitad de siglo, llegando a alcanzar la novena posición de asignaciones (2,35%) en los años centrales¹⁰⁸⁵. Por el contrario, solo contabilizamos siete niñas llamadas Ramona (0,25%) en esos años centrales.

Paralelamente a la introducción de Ramona en el repertorio, se produce la aparición del nombre de Rita, pese a que no fue canonizada hasta 1900. Su beatificación en 1627 supuso el inicio de una lenta difusión que al área lucense llegó a mediados del siglo XVIII (0,25%).

Estos nuevos nombres permitieron paliar levemente la homonimia que imperaba a mediados del siglo XVII entre los varones, momento en el que el promedio isonímico se situaba en 12,59; a partir de entonces, con la incorporación de más nombres, este promedio siguió una caída progresiva. Entre las niñas, el máximo del promedio isonímico se atrasó medio siglo –11,49 a inicios del siglo XVIII– como consecuencia del ciclo que siguieron buena parte de los nuevos nombres: introducción en el repertorio masculino y, en una segunda fase, en el femenino. Pero en ambos casos, tuvo lugar una drástica caída del promedio a mediados del siglo XVIII, situándose el femenino en 9,38 y el masculino en 9,43. Aunque los nombres más frecuentes apenas variaron –salvo Bernarda en el femenino y Ramón y Vicente en el masculino, el resto de nombres son los mismos que a inicios de siglo–, se produjo un incremento notable del repertorio¹⁰⁸⁶. Entre los varones, pasó de ochenta a ciento veinticuatro y, media centuria después, a ciento cincuenta y seis: en un siglo prácticamente se duplicó (+95%). Entre las niñas, de ochenta y siete ascendió a ciento dieciséis y, a mediados del siglo XVIII, a ciento cuarenta y cuatro; un incremento del 65,5%¹⁰⁸⁷.

La incorporación de nuevos nombres que no estaban vinculados de ninguna forma con la idiosincrasia gallega no fue problemática porque, por un lado, era necesario para mantener en niveles aceptables la homonimia ante el auge de los nombres compuestos y, por otro lado, porque su incorporación por parte de los hidalgos en primer lugar favoreció un proceso de imitación por parte de la población¹⁰⁸⁸.

Tanto la asignación de los nombres de estos nuevos santos como su devoción a través de la fundación de capillas y misas partieron de las élites y miembros del clero, quienes asignaron, como padres o padrinos, estos nombres en las primeras etapas¹⁰⁸⁹. El ejemplo máximo lo hallamos en doña María Álvarez y don Lucas Gómez Valdivieso cuyos hijos

¹⁰⁸⁴ O. REY CASTELAO, “La diócesis de Lugo en la época moderna”, en José García Oro (ed.) *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. 15, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 111.

¹⁰⁸⁵ J. RIART FERRER, “Evolució dels prenom de la parròquia de Solsona (segles XVII-XX). L’invent de la tradició”, cit., pp. 501-504. Pese a ser un nombre catalán, su época dorada en dicha área no fue hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se situó como el 2º-3º nombre para los varones y 3º para las mujeres.

¹⁰⁸⁶ P. GOUJARD, “Le stock de prénoms en Pays de Caux, 1686-1795”, cit., pp. 203-204. También constata un aumento destacable del repertorio en el siglo XVIII, ; a pesar de la desaparición de los nombres de alcance local como afirma C. DESPLAT, *La Vie, l’amour, la mort*, cit., p. 67.

¹⁰⁸⁷ S. MUÍÑO NAVEIRA, “Algunhas cuestións sobre a antroponimia betanceira”, cit., pp. 188-189; A. ZABALZA SEGUIN, “Nombres viejos y nombres nuevos”, cit., pp. 110-112; P. PAGEOT, “Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500”, cit., pp. 62-63. La mayor amplitud del repertorio masculino parece imperar en distintas áreas.

¹⁰⁸⁸ A pesar de que en Francia el grado de homonimia también era acuciante, no se incorporaron nombres estos nombres de santos canonizados, salvo Rosa: F. LEBRUN, “Les prénoms dans une paroisse rurale de l’Anou entre 1751 et 1797. Note sur l’exploitation d’un fichier de famille”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 212; J.-P. BOUGARD, “Les prénoms à Wasmes et Warquignies, XVIIe- XIXe siècles”, cit., pp. 273-279; En su lugar, se incorporaron nombres de valor moral y se emplearon como nombres principales aquellos que sólo habían sido usados como secundarios: P. GOUJARD, “Le stock de prénoms en Pays de Caux, 1686-1795”, cit., p. 204.

¹⁰⁸⁹ A. ZABALZA SEGUIN, “Nombres viejos y nombres nuevos”, cit., p. 127.

fueron de los primeros en denominarse Rosa (María Rosa, 1671) e Ignacio (Juan Ignacio Teodoro, 1675)¹⁰⁹⁰. Estos santos aunaban dos aspectos que favorecieron su culto por parte de las élites. Por un lado, se trata de nuevos santos que responden a una imagen piadosa – comportamiento que se les presuponía a las clases privilegiadas– y que eran apoyados por las jerarquías eclesiásticas, por lo que era una vía de connivencia con ellas. Por otro lado, al ser nombres nuevos no presentes en el repertorio de la ciudad denotaban categoría social, además de la individualización que proporcionaban¹⁰⁹¹. Así pues, los privilegiados hicieron uso de estos nombres como método de resaltar dentro de la identidad colectiva.

Con el propósito de identificarse con ellos, el pueblo llano incorporó dichos nombres a su repertorio, pero solo cuajaron y permanecieron en el repertorio habitual aquellos santos cuyo culto traspasó a la sociedad por tener una utilidad clara. Por ejemplo, San Ramón Nonato era invocado para la protección en el parto, de ahí la fuerte impronta que tuvo en el repertorio lucense.

Tabla 65. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVIII

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	697	24,48	Antonio	541	17,41
Josefa	272	9,55	José	334	10,75
Antonia	184	6,46	Manuel	253	8,14
Manuela	162	5,69	Francisco	233	7,50
Dominga	132	4,64	Juan	207	6,66
Francisca	132	4,64	Domingo	195	6,27
Rosa	127	4,46	Pedro	137	4,41
Juana	98	3,44	Benito	106	3,41
Benita	79	2,77	Ramón	73	2,35
Isabel	54	1,90	Tomas	46	1,48
Teresa	44	1,55	Vicente	45	1,45
Bernarda	44	1,55	Andrés	45	1,45
Ana	37	1,30	Cayetano	45	1,45
Gertrudis	37	1,30	Bernardo	39	1,25
Catalina	34	1,19	Fernando	34	1,09
Otros nombres	25,08%		Otros nombres	24,94%	
Repertorio	144		Repertorio	156	
Casos	2847		Casos	3108	
Prom. Isonímico	9,38		Prom. Isonímico	9,43	

A mediados del siglo XVIII, por tanto, el panorama onomástico presentaba una escasa variedad de nombres, a pesar del considerable volumen del repertorio. Los quince nombres

¹⁰⁹⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 57 y 68v.

¹⁰⁹¹ A. ZABALZA SEGUIN, “Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna”, cit., p. 255.

más asignados aglutinaban el 75% de las asignaciones por lo que, irremediablemente, el grado de homonimia era alto, pese a ser el período de auge del número de unidades. La continua transmisión por parte de padrinos y familiares incidía en ello al ser el mismo grupo de nombres los que se transmitían constantemente al colocarse como primer o segundo nombre, que eran los usados cotidianamente y por los que eran conocidos. Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII, en San Martiño de Zanfoga, el nombre del padrino se asignó el 74% de las ocasiones en primer lugar y solo el 26% en puestos posteriores y la madrina en el 84%. Por el contrario, los nombres sin relación evidente iban de primeros en el 48% de los casos y 52% en segundos o terceros puestos. En la vecina parroquia de Santa María de Rao, la proporción era de 53% como nombre principal y 47% secundario. En San Pedro de Lugo, en la misma época, solo el 15% de los bautizados llevaba un nombre sin relación con su entorno como nombre principal. Cifras todas ellas que muestran la mayor tendencia a dar nombres del entorno como nombre principal y, posteriormente, cuando este bautizado ejerciese de padre o padrino era este nombre principal y no los secundarios los que transmitía.

En este contexto, se produjeron los primeros casos de utilización de nombres de advocaciones marianas para designar a niñas. El uso de esta onomástica piadosa era anterior en otras áreas de España al registrarse en Madrid o Sevilla en el siglo XVII, siempre acompañado del nombre de María¹⁰⁹². No en vano contamos con el hijo de una sevillana, María Gómez, entre los primeros en utilizar dicho nombre: Francisco Lucas Antonio María de los Dolores (1750)¹⁰⁹³.

Pero, en la diócesis de Lugo, no se emplearon de una forma más general hasta los años finales del siglo XVIII¹⁰⁹⁴. Esto no obsta para que no existan ejemplos previos, siendo el más antiguo la hija de don Simón de Santos y Vieira y Ana María de Andrade, bautizada como María de la Asunción (1701) y, unos meses después, el hijo de Francisco González Mansialla y doña Ana de Mixarda, Ambrosio José Antonio de la Concepción (1701)¹⁰⁹⁵. Durante la primera mitad del siglo XVIII, se utilizaron advocaciones marianas esporádicamente para bautizar como, por ejemplo, Francisco Antonio Rafael de la Trinidad (Albeiros, 1734)¹⁰⁹⁶. En la segunda mitad del siglo, se multiplicaron las asignaciones, aunque se mantuvieron en niveles muy bajos: María Juana de la Concepción (Lugo, 1752), Isabel Catalina del Carmen (Tor, 1759), María de los Dolores (Besteiros, 1764)¹⁰⁹⁷. Estos primeros casos coincidían en predominar el ámbito urbano o sus aledaños, pero, sobre todo, en que los progenitores y/o padrinos pertenecían a la hidalguía. Al igual que había acontecido con los santos canonizados, la innovación que supusieron estos nombres también fue introducida por la hidalguía.

El impacto de los nombres marianos fue por fases ya que, tras la incorporación de Dolores, Carmen y Concepción, se fueron añadiendo otros nombres a inicios del siglo XIX como Milagros o Paz. Para mediados del siglo, el elenco de advocaciones ya había crecido en número –Encarnación, Pilar, Mercedes, Consuelo...– y en asignaciones: Dolores (4,60%), Carmen (3,23%) y Concepción (1,69%) se encontraban ya entre los diez nombres más frecuentes. Crecimiento que fue a más conforme avanzaba el siglo, hasta el punto de que a finales del siglo XIX casi la mitad de los nombres más frecuentes eran un nombre mariano.

¹⁰⁹² J. C. GALENDE DÍAZ; C. GARCÍA GALLARÍN, “Onomástica y deonomástica del siglo XVII”, cit., pp. 169-172.

¹⁰⁹³ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Pedro de Lugo*, 1714-1771, f. 213.

¹⁰⁹⁴ B. CASTRO DÍAZ, “Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)”, cit., p. 68. En la zona del Eume, la entrada de estos nombre fue más tardía, en las décadas finales del siglo XVIII.

¹⁰⁹⁵ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 292-293v.

¹⁰⁹⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Lorenzo de Albeiros*, 1715-1857, f. 15v.

¹⁰⁹⁷ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 234v; *Libro IV de Bautismos de San Xián de Tor*, cit., f. 42; *Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros*, cit., f. 52v.

Tabla 66. Nombres frecuentes en el tránsito del siglo XVIII al XIX

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	705	25,66	José	373	13,41
Josefa	292	10,63	Manuel	295	10,61
Manuela	246	8,96	Antonio	294	10,57
Antonia	147	5,35	María	225	8,09
Juana	133	4,84	Francisco	186	6,69
Dominga	130	4,73	Juan	171	6,15
Francisca	123	4,48	Domingo	150	5,39
Teresa	71	2,58	Pedro	114	4,10
Rosa	63	2,29	Ramón	90	3,24
Ramona	60	2,18	Benito	68	2,45
Benita	47	1,71	Vicente	59	2,12
Isabel	44	1,60	Ángel	29	1,04
Tomasa	35	1,27	Tomas	29	1,04
Vicenta	33	1,20	Andrés	26	0,93
Ángela	31	1,13	Luis	24	0,86
Otros nombres	21,37%		Otros nombres	23,30	
Repertorio	156		Repertorio	161	
Casos	2747		Casos	2781	
Prom. Isonímico	9,57		Prom. Isonímico	9,49	

El impacto de la introducción de las advocaciones marianas en la antroponimia fue superior al que habían tenido los nombres de los santos canonizados en el siglo XVII. La principal consecuencia afectó al nombre de María, puesto que aumentó su asignación continuamente desde mediados del siglo XVIII (24,48%) hasta mediados del siglo XIX (26,06%). Todas las advocaciones marianas eran atributos o epítetos referidos a la Virgen María, por lo que su asignación pasaba ineludiblemente por integrar en el nombre al referente. Las primeras advocaciones en utilizarse fueron siendo asignadas de forma independiente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pero también se mantuvo la asignación junto con el nombre de María.

Pero no solo entre las niñas, sino que tuvo un impacto semejante entre los niños. En los hombres fue más infrecuente la referencia a advocaciones marianas, pero sí se buscó aludir a la Virgen en su nombre, por lo que se incorporó al repertorio masculino el nombre de María para ser usado como nombre secundario. La magnitud de ello fue tal que, ya en el tránsito del siglo XVIII al XIX, representó el cuarto nombre (8,09%) más frecuente entre los hombres y continuó aumentando hasta finales del siglo XIX (11,34% a mediados de siglo, 12,95% a finales).

La relevancia que adquirió la Virgen María en el plano onomástico iba pareja al furor devocional hacia su figura. Puede semejar un tanto contradictorio el auge de la Virgen en un contexto social y religioso en el que la Iglesia estaba perdiendo parte de su poder, pero no podemos olvidar que era la figura piadosa por antonomasia, a la que se podía apelar ante

cualquier inconveniente. Además, González Lopo advierte de la posible incidencia que pudo tener en ello las graves epidemias de cólera que entraron por Galicia en el siglo XIX¹⁰⁹⁸.

Otra consecuencia que podemos entrever fue el uso de partículas de significado religioso, precedidas por la preposición “de”, pero que no hacían referencia a una advocación mariana. En particular, partículas como *del Destierro*, *de Mártires*, *de Jesús*, *María* y *José*, *de Todos los Santos* o *de Santos y Ánimas*.

Aunque no era un nombre propiamente de advocación mariana, el nombre de Jesús tuvo un ascenso paralelo. A lo largo del siglo XVIII, se estableció el culto al Corazón de Jesús, que llegó al plano onomástico en las niñas bajo la forma *de Jesús*, semejante a cómo se habían introducido inicialmente los marianos. A mediados del siglo XIX, ya formaba parte de los nombres masculinos más asignados (1,03%), continuando su ascenso hasta colocarse como sexto nombre (3,63%) a finales de siglo.

Otra consecuencia fue que estos nombres cortaron el ascenso de aquellos que habían sido introducidos con anterioridad como Rosa o Rita y ocultaron el impacto de la llegada de otros nombres de índole religioso: aquellos procedentes de reliquias y nuevos santos catacumbales cuya fama y cuerpos comenzaron a llegar a Galicia en la primera mitad del siglo XIX¹⁰⁹⁹. Santa Filomena de Mungano, pese a no ser trasladado su cuerpo a Galicia, acaparó la atención devocional y onomástica de la población y, en la diócesis de Lugo, se coló como décimo tercer nombre (1,50%) más frecuente entre las mujeres a mediados del siglo XIX; no en vano, en toda Europa había arraigado fuertemente su culto¹¹⁰⁰.

Bouza Álvarez enumera varios santos catacumbales cuyos restos fueron trasladados a Galicia en el siglo XIX, la mayoría de ellos a las provincias de A Coruña y Pontevedra: san Fidel, santa Plácida, san Vicente, san Clemente, san Justo, san Pegerto, santa Minia, san Silviniano, san Cándido y santa Constancia¹¹⁰¹. La existencia previa de los nombres de algunos de ellos nos impide saber el alcance onomástico que representó la traslación de sus cuerpos. Por ejemplo, el nombre de Justo se había utilizado anteriormente por los Santos Niños, santos Justo y Pastor; parecido con el nombre de Clemente que había identificado a catorce Papas, cuatro de ellos en el siglo XVIII. También el nombre de Plácido era usado en el siglo XVII, pero se abandonó su uso, recuperándose a finales del siglo XIX.

Algunos de ellos, como Constancia, solo fueron asignados en una ocasión, a mediados del siglo XIX, para un varón; situación semejante a la de Silviniano, que creemos fue la razón de la nominación de una niña a finales del siglo XIX como Silvina. Queremos detenernos en el nombre de Minia y Pegerto, no sin antes reconocer que, de todos ellos, el que mayor impacto alcanzó fue Cándido, asignado para dieciocho niñas y seis niños en el siglo XIX.

Queremos abordar con mayor precisión el nombre de Minia y Pegerto porque fueron los que tuvieron una presencia física en la diócesis lucense; la primera a través de una capilla fundada a su nombre y el segundo por la presencia de su cuerpo en la parroquia de San Miguel de Buciños¹¹⁰². El impacto onomástico de ambos fue distinto ya que, mientras Pegerto se difundió por toda la diócesis y fue asignado recurrentemente por ser el santo abogoso para la protección del servicio militar, Minia apenas tuvo impacto en Lugo, solo constando dos

¹⁰⁹⁸ D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia mericional, durante los siglos XVIII y el XIX: el obispado de Tuy”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, pp. 173-174.

¹⁰⁹⁹ J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, cit., p. 152; D. L. GONZÁLEZ LOPO, “Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia mericional, durante los siglos XVIII y el XIX: el obispado de Tuy”, cit., p. 180.

¹¹⁰⁰ J. L. BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, cit., pp. 154-155.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 170-228. En el siglo XVIII también se trasladó los cuerpos de san Victorio, san Campio y santa Oricera; pero no nos detenemos en analizar su impacto porque Victorio/a era un nombre ya presente en el territorio, mientras que Campio y Oricera no constan haber sido asignados en la diócesis de Lugo.

¹¹⁰² *Ibid.*, pp. 206-211 y 308-313.

asignaciones a finales del siglo XIX. Pero queremos destacarlos porque en ambos casos, el santo llegó a ser utilizado como seña de identidad de la familia hidalga que había propiciado su presencia en el lugar.

En el caso de Minia, don Vicente Feás Soengas impulsó la edificación de una capilla adyacente a la casa de Feás, que le pertenecía, en la parroquia de San Martiño de Fente (Monterroso). Cuando uno de sus hijos, don Gumersindo Feás Lorenzo, casado en la villa de Chantada con Carmen Boo Simón, bautizó a su hija en 1898 la bautizó como María Minia¹¹⁰³.

En el caso de san Pegerto, el cuerpo había sido llevado a Buciños por la intercesión del obispo José Antonio Rivadeneira, natural de la Casa de Loureiro sita en ella. En 1831 se produjo el traslado y, en septiembre, se bautizó el primer niño con el nombre del santo: Juan Pegerto, sobrino-nieto del citado obispo¹¹⁰⁴. No solo marcaron a través del nombre su preeminencia, sino que se seleccionó el día en que fue bautizado Juan Pegerto como el de la festividad del santo: el nueve de septiembre¹¹⁰⁵.

Tabla 67. Nombres frecuentes a mediados del siglo XIX

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	572	26,06	José	334	14,92
Josefa	189	8,61	Manuel	291	13,00
Manuela	175	7,97	María	254	11,34
Dolores	101	4,60	Antonio	193	8,62
Ramona	80	3,64	Ramón	129	5,76
Carmen	71	3,23	Francisco	94	4,20
Juana	70	3,19	Juan	94	4,20
Francisca	69	3,14	Pedro	72	3,22
Antonia	65	2,96	Domingo	68	3,04
Rosa	53	2,41	Benito	34	1,52
Concepción	37	1,69	Ángel	31	1,38
Teresa	36	1,64	Vicente	27	1,21
Filomena	33	1,50	Jesús	23	1,03
Dominga	31	1,41	Miguel	20	0,89
Benita	23	1,05	Eduardo	19	0,85
			Andrés	19	0,85
			Tomas	19	0,85
Otros nombres	26,88%		Otros nombres	23,14	
Repertorio	192		Repertorio	215	
Casos	2195		Casos	2239	
Prom. Isonímico	7,57		Prom. Isonímico	7,41	

¹¹⁰³ ACPLU, *Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 172v.

¹¹⁰⁴ ACPLU, *Libro de Bautismos de San Miguel de Buciños*, 1821-1852, f. 52v-53.

¹¹⁰⁵ X. FERRO COUSELO, "El Canónigo compostelano Ribadeneira, oidor y regente de la Rota Romana: su correspondencia con el obispo de Orense, D. Dámaso Iglesias (1827-29)", cit., p. 128.

Pero, la principal consecuencia que tuvo la fiebre del marianismo del siglo XIX fue anticipar la fuerte renovación onomástica que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX. Decimos gran renovación porque, aún manteniéndose estables los principales nombres asignados, el nuevo repertorio fue la base de una transformación completa y profunda cuyos efectos duraron todo el siglo XX, en la que se incorporaron nombres ajenos a la tradición onomástica lucense y se recuperaron nombres del pasado¹¹⁰⁶. Los nombres marianos contribuyeron a mitigar la renovación evitando que se produjese una ruptura onomástica al mantener nombres que ya habían pasado al sustrato familiar como Dolores, Concepción o Carmen¹¹⁰⁷. En consecuencia, la duración y efectos del nuevo ciclo onomástico se alargaron hasta finales del siglo XX.

Si se pretenden buscar causas de este nuevo ciclo, hay que tener presente antes que nada que todo repertorio onomástico está condenado a la variabilidad. No se trata, pues, de buscar grandes explicaciones a un proceso constante y que no causaba fracturas sociales algunas. Desde luego, esto no obsta para que el contexto social y político propiciase épocas de mutaciones internas considerables alternadas con otras en las que la estabilidad fue la premisa.

Para la renovación onomástica del siglo XIX, debemos citar el contexto político como una causa alentadora. Ante un repertorio con un marcado componente religioso, se buscaron nuevas influencias de nominación por el sentimiento anticlerical que estaba surgiendo¹¹⁰⁸. A eso hay que añadir los primeros pasos del nacionalismo gallego, del que fue claro exponente el ámbito de la literatura a través del Rexurdimento que trataba de poner en valor el uso del gallego, así como resaltar las características propias de Galicia frente a Castilla y la imposición del castellano¹¹⁰⁹. Los principales actores del Rexurdimento no solo contribuyeron a la incorporación de nuevos nombres a través de sus obras en las que preconizaban un pasado céltico, vinculado a Irlanda; sino que, además, predicaron con el ejemplo asignando nombres de este tipo a sus hijos. Rosalía de Castro y Manuel Murguía, máximas expresiones de este movimiento, bautizaron a sus hijos con los nombres de Alejandra, Aura, Gala, Ovidio, Amara, Adriano y Valentina; siendo, únicamente, el nombre de la primera parte de los habituales en Galicia¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁶ A. I. BOULLÓN AGRELO, "A escolla dos nomes en Galicia a finais do século XX", cit., p. 87. El panorama político contribuyó al alargamiento de la renovación onomástica puesto que se limitaron los nombres foráneos y ajenos al catolicismo durante la Dictadura de Franco (1939-1975). Así, como afirma Boullón, tras el cambio político de finales del siglo XX, se aceleraron las transformaciones onomásticas.

¹¹⁰⁷ S. BIANCHI, "Les prénoms «revolutionnaires» en l'an II: l'exemple de Corbeil et de la Seine-et-Marné", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 258-161. No se trató de una ruptura drástica con el pasado como aconteció en Francia a raíz de la Revolución Francesa a pesar de tener iniciado el proceso de renovación onomástica con anterioridad. Los datos de Bianchi muestran que el primer año de la Revolución se asignaron nombres «revolucionarios» en el 15%, ascendiendo al 70% el siguiente año y, nuevamente, rebajándose al 10-20% en el tercero.

¹¹⁰⁸ V. M. ARBELOA, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, pp. 131-148. Avanzada la primera mitad del siglo XIX, se pusieron en marcha las primeras políticas anticlericales, en un contexto social donde los eclesiásticos estaban siendo objeto de críticas por su apoyo al carlismo y duras acusaciones como envenenamiento de fuentes, que tuvieron su punto álgido en el asesinato de clérigos regulares.

¹¹⁰⁹ Traducimos la definición de J. M. ZARANDONA FERNÁNDEZ, "From Pondal to Cabanillas: Ossian and Arthur in the making of a Celtic Galicia", *Liburna*, 6, 2013, p. 140. «Rexurdimento es el período cultural del Romanticismo en la historia de Galicia que duró desde la década de 1840 hasta finales del siglo XIX y estuvo marcada por la recuperación de la lengua, literatura y cultura gallega, y un interés general en todo lo local y gallego, tras siglos de abandono en favor del castellano o español, los llamados Séculos Escuros (siglos oscuros)».

¹¹¹⁰ R. DE CASTRO, *Cantares Gallegos*, Cátedra, Madrid, 1975, p. 14.

La difusión desde el ámbito inglés de la celebración de la fiesta de cumpleaños a lo largo del siglo XIX pudo facilitar el cambio¹¹¹¹. Hasta el momento, la Iglesia había preconizado la celebración del santo frente al cumpleaños por ser esta una fiesta que ensalzaba al individuo, es más, los manuales recomendaban a la población que celebrasen el día del bautismo por ser el momento en que entraron a formar parte de los fieles católicos. En el siglo XIX, al reducirse el tiempo de espera entre nacimiento y bautismo, se facilita la adopción de la práctica inglesa, puesto que ya se tenía como especial el día del bautizo; al mismo tiempo, esto aumenta la probabilidad de que el santo del día de bautismo y el del día de nacimiento coincidan. Por consiguiente, se celebraba el mismo día el santo y el cumpleaños que acabó por desbancar al primero por la universalización que otorgaba: todo el mundo tenía un cumpleaños pero no todos los nombres tenían un día marcado claramente en el santoral. Esto evolucionó a un contexto en el que a la hora de escoger un nombre no se tomaba como elemento primordial el poder celebrar su onomástica, puesto que el bautizado ya contaba con otra celebración.

Un ingrediente más de este contexto fue la emigración a América. El pueblo gallego ya había sido emigrante durante buena parte de su historia, pero se había dirigido a zonas de Castilla y Portugal, con las que compartían buena parte de los rasgos principales del repertorio. Sin embargo, en el siglo XIX, se inició el trasvase de población a América donde los gallegos compartieron barrios y trabajos tanto con otros peninsulares como con europeos procedentes de Italia, Irlanda o Alemania, entre otros¹¹¹². Supuso, pues, la entrada en contacto con repertorios totalmente ajenos al gallego, no solo por nombres que predominaron en cada área, sino que porque confluían repertorios de base protestante o anglicana, cuyas diferencias con el católico se habían marcado desde el siglo XVI. Más aún, no solo fue el contacto con nuevos repertorios, sino que el propio cambio de mentalidad que suponía derivó en la asignación de nombres de reciente invención. Todos estos nombres llegaron a Galicia por vía de epístolas y misivas que los emigrados enviaban a sus familias o a través de aquellos emigrantes que retornaron a sus lugares natales¹¹¹³.

La situación sociodemográfica de la propia diócesis lucense también propició la reposición de nuevos nombres en el repertorio como vía para disgregar los índices de homonimia que, en efecto, se consiguió. El promedio isonímico descendió tanto en los hombres como en las mujeres, aunque con mayor alcance en el ámbito femenino. A inicios del siglo XIX, ambos se situaban en torno a 9,5 –9,57 entre las mujeres y 9,49 entre los hombres–, cifras que se rebajaron de forma análoga en ambos casos a mediados de siglo cuando se situaron en 7,57 en las primeras y 7,41 los segundos. A finales del siglo XIX, cuando estaba bien iniciada la renovación onomástica, entre las mujeres se rebajó el promedio a 5,84 y entre los hombres al 6,69.

La esperanza de vida había aumentado respecto a los siglos precedentes, con lo que también aumentaron los nietos que convivían con sus abuelos. En ello incidía, además, que desde las décadas finales del siglo XVIII la media de hijos por matrimonio era más alta. Ante esto, se redujo el volumen de nietos que llevan el nombre familiar porque, al convivir, se trataba de evitar un alto grado de homonimia; más aún, atendiendo a que se habían

¹¹¹¹ V. GOURDON, *Histoire des grands-parents*, Perrin, Francia, 2001, p. 278.

¹¹¹² A. EIRAS ROEL, “La emigración gallega a América. Panorama general”, cit., p. 30. Como cifra ilustrativa de la importancia de la emigración a América en Galicia, destacar que la Estadística de Emigración e Inmigración de España de 1885 y 1886 registró de media anual a 7.664 gallegos emigrados a América, el 40% del total de españoles.

¹¹¹³ A. EIRAS ROEL, “En torno a la emigración gallega a América en el siglo XIX: algunas consideraciones a la luz del ejemplo canario”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, vol. 1, 1988, pp. 230-239. Hasta 1880, retornaron el 25% de los emigrantes gallegos, entre 1890-1895 el 45% y, en la primera década del siglo XX, el 50%. Episodios bélicos o de inestabilidad favorecieron los retornos.

simplificado los nombres reduciendo su número de unidades. Además, como se esperaba una convivencia más duradera entre abuelos y nietos, ya no se asignan sus nombres como un método de rendir homenaje al abuelo difunto o de revivirlo en el nieto.

En consecuencia, a finales del siglo XIX, se encontraban entre los nombres más frecuentes ejemplos de la renovación onomástica, que incidió con más ahínco en el repertorio masculino porque no habían sido partícipes de la introducción de los nombres marianos más allá de casos esporádicos y la inclusión del nombre de María. En el repertorio masculino se estaban presentes ya nombres como Enrique (9°- 1,63%), Camilo (12°-1,41%) o Emilio (14°- 1,25%). Aunque los cinco nombres más asignados se mantuvieron en las mismas posiciones e, incluso, aumentaron la proporción de su asignación, se puede observar una mayor diferencia entre el cuarto nombre (7,15%) y los siguientes (3,79%). En el período anterior, la diferencia entre los nombres más frecuentes era más progresiva y menos rupturista y apenas se habían llegado a esas posiciones nombres que representaban menos del 2%. Sin embargo, a finales del siglo XIX, ya el octavo nombre, Juan, rebajaba esa divisoria. Igualmente aconteció en el repertorio femenino en el que Antonia, el sexto nombre en asignaciones, no representó más del 1,76%. La fractura en el femenino es más destacable, ya que entre María (1°-31,74%) y el segundo, Manuela (2°-4,79%), había un abismo de más del 25%.

Tabla 68. Nombres frecuentes en el tránsito del siglo XIX al XX

Femenino			Masculino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	649	31,74	José	279	15,11
Manuela	98	4,79	Manuel	246	13,33
Carmen	95	4,65	María	239	12,95
Josefa	76	3,72	Antonio	132	7,15
Concepción	73	3,57	Ramón	70	3,79
Dolores	67	3,28	Jesús	67	3,63
Antonia	36	1,76	Francisco	52	2,82
Elvira	31	1,52	Juan	35	1,90
Ramona	30	1,47	Enrique	30	1,63
Encarnación	28	1,37	Luis	29	1,57
Pilar	28	1,37	Pedro	29	1,57
Mercedes	26	1,27	Camilo	26	1,41
Estrella	23	1,12	Ángel	24	1,30
Rosa	21	1,03	Emilio	23	1,25
Consuelo	19	0,93	Constantino	19	1,03
Francisca	19	0,93			
Juana	19	0,93			
Otros nombres	34,57%		Otros nombres	29,58	
Repertorio	221		Repertorio	198	
Casos	2045		Casos	1846	
Prom. Isonímico	5,84		Prom. Isonímico	6,69	

La renovación onomástica tomó nombres de distintas procedencias como el pasado real o mítico, la religión, virtudes aplicables... El contacto con distintas culturas y el mayor acceso a la literatura y prensa escrita suponían cauces de difusión de alcance superior a los existentes hasta el momento. Esto hace, además, que sea inviable establecer un único origen o causa de influencia de un nombre. Por ejemplo, lo más seguro es que el nombre de Adelina llegase a través del contacto en la emigración americana con los italianos, pero no podemos desechar que tanto en el otro lado del océano como en Galicia fuese un impulso la figura de la cantante de ópera Adelina Catalani, conocida entre 1818 y 1832, o de otra cantante de ópera, Adelina Patti (1843-1919). O, más exótico aún, por Adelina Lévêque, emperatriz consorte de Haití entre 1849 y 1859. Con esto, queremos resaltar la imposibilidad de hacer grupos estancos de origen de los nombres que, realmente, podrían pertenecer a varios simultáneamente. También debemos precisar que algunos nombres pudieron haber sido asignados de forma anecdótica con anterioridad al siglo XIX, pero sin tener el valor de recuperación del pasado en el que se enmarcó la sociedad del siglo XIX¹¹¹⁴.

Una cantidad significativa de los nombres suponían un retorno al pasado o, por lo menos, a lo que se conocía de él. Nombres prerromanos como Viriato, egipcios como Filotero o persas como Darío tuvieron una tenue aparición, aunque este último tuvo una fuerte proyección durante el siglo XX. De los nombres de la época clásica destacaron, sobre los griegos –Aquilea, Eutiquio, Demetrio, Zenon, Ulises, Ninfa o Celso–, los que enlazaban con el pasado romano, centrados en los emperadores y su familia: Domitila, Martiniana, Salustiano, Flavia, César, Julio, Julia, Constantino, Agripina, Augusto o Aurelio, por citar parte de ellos¹¹¹⁵.

Del período medieval debemos destacar varios grupos. Por un lado, se recuperaron nombres que ya habían estado presentes en la zona antes del siglo XVI como Álvaro, Elvira, Gonzalo, Leonor o Alfonso¹¹¹⁶. Por otro lado, se incorporaron nombres de origen medieval, pero cuya presencia en Lugo no tenemos atestiguada como Felicia o Clotilde. Dentro de ellos, tuvieron una incidencia destacada los relacionados con monarcas godos, como Leovigildo o Recaredo, o con los reyes astures: Ramiro, Aurelio, Enrique o Vermudo, pero también las reinas como Ermesinda, hija del mítico don Pelayo, o Dosinda¹¹¹⁷. Misma inspiración tendrían otros de origen germánico como Norberta, Guillermo, Roberta, Conrado, Edelmiro, Eriberto o Gerardo.

Posiblemente, los nombres de inspiración irlandesa también eran considerados como parte del pasado gallego, atendiendo a las ideas propaladas por el Rexurdimento que basaba las características gallegas en un pasado céltico con vinculaciones con Irlanda. Se asignaron, entonces, nombres como Ruperta, Ricardo, Patricio, Arturo, Canuto, Enriqueta, Ernesto o Eduardo. Gran impacto tuvo el nombre de Enrique, situándose como noveno nombre (1,63%)

¹¹¹⁴ C. CORDEIRO MOLEDO; S. VARELA POMBO, “Aproximación á onomástica de Cangas do Morrazo no século XVIII”, cit., p. 91. En su estudio que toma por base el Catastro de la Ensenada, constata una presencia minoritaria de nombres que tilda de exóticos y que, sin embargo, tuvieron una presencia más fuerte en el siglo XIX.

¹¹¹⁵ V. CANIZARES, “Fichero “A” de nombres medievales de personas en el Archivo de la Catedral de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, 8, 1994, p. 167. Pese a su origen griego, el nombre de Celso está atestiguado para Lugo en la Edad Media.

¹¹¹⁶ Incluimos Alfonso aquí a pesar de que la causa de su recuperación pudiese ser el acceso al trono de los monarcas Alfonso XII y Alfonso XIII en la segunda mitad del siglo XIX.

¹¹¹⁷ Ante la imposibilidad de encontrar un origen al nombre de Dosinda/Dorinda, consideramos factible que se trate del nombre de Adosinda, nieta de don Pelayo y esposa del rey Silo de Asturias modificado por la aféresis de la inicial.

más asignado a finales del siglo XIX; en lo que influyó, sin duda, que ya fuese un nombre presente en la diócesis que había reducido sus asignaciones pero no había sido olvidado¹¹¹⁸.

Sin embargo, no podemos desechar que la inspiración irlandesa proviniese del contacto en la emigración. Dado que prácticamente todos los países europeos protagonizaron emigraciones a América, aunque algunas de un bajo número de efectivos, las posibilidades de transfusión de nombres eran altas. No por más abundancia de italianos, franceses y alemanes se debe negar el papel de otras nacionalidades minoritarias en América; solo así se explica la llegada del nombre de Anisia a Lugo, cuyo origen se sitúa en Ana Anisia, primera esposa del zar de Bulgaria en el siglo XIII, que debió mantenerse como nombre frecuente en el país; o el nombre de Ladislao, habitual en la monarquía húngara medieval.

De procedencia sueca podemos destacar Aurora; inglesa el nombre de Amanda, que tenía un mayor exotismo que Amada o Amadora; alemana los nombres de Ada, Waldina, Amalia, Belarmino o Liborio. También por influencia francesa se asignaron los nombres de Veneranda, Raúl, Reinaldo, Genoveva. Es posible que a través del contacto con los franceses se iniciasen los nombres que hacían referencia al mundo natural como Nemesia, Agrícola, Hortensia o Flora que, mayoritariamente fueron aplicados para mujeres. La sociedad francesa se había volcado hacia el mundo natural para designar a sus hijos tras la ruptura que supuso la Revolución Francesa¹¹¹⁹.

De forma análoga aconteció con los nombres procedentes de virtudes, otro de los focos de origen de nombres en Francia. Concretamente, estos ya habían surgido en el siglo XVIII, pero su impacto se aceleró a raíz de la Revolución Francesa¹¹²⁰. Amada, Concordia, Felicidad, Prudencia, Generosa, Modesto, Amable, Benigno, Constancio o Perfecta son ejemplos de una lista mayor en la que también podemos incluir nombres relativos a características como Albino.

Desde luego, fueron mayoritarios los nombres de procedencia italiana, puesto que fue la nacionalidad con la que más espacio compartieron los gallegos y españoles en el sur del continente americano¹¹²¹. Además del citado nombre de Adelina, muchos otros como Adela, Adelaida, Imelda, Selva, Celia, Enrrica, Dámaso, Eliodoro, Gerino... y Emilio/a, el que más triunfó de ellos. Además, el italiano parece ser la causa de la recuperación y auge de la partícula Bautista y de la asignación del nombre de Estrella, adaptado desde Stella¹¹²². No dudamos, además, que parte de los nombres del pasado romano llegaron por esta vía.

Posiblemente, el fenómeno de paragoge que podemos observar fuese asimismo influencia del italiano: se añade al final del nombre –ino o –ina, dependiendo del sexo del portador. Se podría considerar que fue una forma de modernizar nombres preexistentes como Alejandrina, procedente de Alejandra, Paulina de Paula, Antonino de Antonio, Bernardino de Bernardo o Justina de Justa. Pero también se produjo con nombres de reciente llegada por lo que

¹¹¹⁸ M. ARIZA VIGUERA, “Geografía lingüística de los apellidos españoles (algunos aspectos)”, cit., pp. 27-34. Atendiendo a la temporalización de la formación de patronímicos, la existencia del apellido Enríquez/Henríquez/Enrríquez corrobora la presencia del nombre en la península antes del siglo XVI, aunque de forma minoritaria. ; A. I. BOULLÓN AGRELO; X. SOUSA FERNÁNDEZ, *Cartografía dos apelidos de Galicia*, <<http://ilg.usc.es/cag/>> [Consultado: <19/06/2018>], Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela. En Galicia, actualmente, superan las 2.400 ocurrencias.

¹¹¹⁹ S. BIANCHI, “Les prénoms «revolutionnaires» en l’an II : l’exemple de Corbeil et de la Seine-et-Marné”, cit., p. 263. De los más de cuatrocientos nombres introducidos a consecuencia de la Revolución Francesa, el 41% procedían del mundo natural. A Lugo no llegaron aquellos que podemos tildar de poco poéticos como Cumin (Comino) o Céléri (Apio).

¹¹²⁰ P. GOUJARD, “Le stock de prénoms en Pays de Caux, 1686-1795”, cit., pp. 203-204; S. BIANCHI, “Les prénoms «revolutionnaires» en l’an II : l’exemple de Corbeil et de la Seine-et-Marné”, cit., p. 263. El 24,6% de los nuevos nombres revolucionarios pertenecían a esta categoría.

¹¹²¹ A. I. BOULLÓN AGRELO, “A escolla dos nomes en Galicia a finais do século XX”, cit., pp. 96-97. Todavía en la actualidad, el italiano sigue siendo un foco de introducción de nuevos nombres en Galicia, aunque el ruso ha ganado terreno.

¹¹²² C. MARCATO, *Nomi di persona, nomi di luogo. Introduzione all’onomastica italiana*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 32-33.

arribaron a Lugo nombres nuevos y semejantes: la versión original y la paragogiada. Ejemplos de ello fueron Severo-Severino, Ubaldo-Ubalino, Marcelo-Marcelino, Claudio-Claudino e, incluso, uno de los más frecuentes como fue Emilio-Emiliano.

Otros nombres con una clara relación con la emigración fueron América y Malvino, en alusión a las Islas Malvinas, objeto de atención en el siglo XIX por el inicio del conflicto entre Argentina y Reino Unido por su posesión¹¹²³.

También la introducción de nombres que marcaban el orden de nacimiento cuya influencia francesa se ve claramente en el nombre de Delfín/a, tradicionalmente apelativo que se le daba al primogénito sucesor al trono francés. Junto a este, otros más directos y claros como Primo/Prima, o Segundo, Secundina o Benjamín.

Como consecuencia de la emigración, se perdió la barrera existente entre los nombres del Antiguo y Nuevo Testamento. En América, convivían repertorios de ambas procedencias y parte de su significado original se perdió. Es decir, en el momento en que se asignaban nombres del Antiguo Testamento no se estaba teniendo en cuenta que esos nombres habían servido para distinguir a protestantes y judíos, sino que solo se veía su relación con la Iglesia. En consecuencia, se incorporan al repertorio nombres como Elías, Daniel y Daniela, Ezequiel, Elías, Isaac, David o Abel; pero también nombres que hasta el momento tenían una connotación negativa que llevó a su total ausencia del repertorio, pese a aparecer constantemente en los sermones eclesiásticos: Eva, la antítesis de María y considerada la causante de las miserias humanas por haber comido de la manzana, y Judas, apóstol que entregó a Jesús a los romanos.

Pero el papel de la Iglesia como origen de nombres no quedó ahí, sino que se buscó en su pasado para incorporar nuevos nombres que, hasta el momento, habían permanecido casi olvidados. Los primeros papas de la Iglesia, de los siglos I-IV, apenas habían tenido significancia en la onomástica, más allá del primero de ellos, Pedro. Así pues, comenzó a usarse como fuente de nombres: Anacleto, Lino, Evaristo, Telésforo, Higinio, Aniceto, Ceferino o Ponciana. Pero, sobre todo, fueron los nombres de santos y mártires que no habían tenido repercusión más allá de pequeñas zonas los que constituyeron el grupo más desarrollado evidenciando un objetivo no rupturista con la Iglesia por parte de los progenitores. Incluso, nombres citados anteriormente tienen cabida en este apartado, como Clotilde, que además de nombre medieval por ser reina de los francos en el siglo V-VI, era santa por haber conseguido la conversión de estos al catolicismo.

Entre los santos podemos citar a Balbina, Lutgarda, Estanislao, Práxedes, Eladio, Remigia, Liduvina, Obdulia, Casimiro, Casiano, Balamero, Arsenio, Lesmes, Jovita, Mamerto... Entre los mártires, podríamos dividir entre aquellos ajenos al territorio hispano como los persas Senén y Abdón, el milanés Nabor o los italianos Crescencio y Donato; y los martirizados en territorio de Hispania: Fructuoso, Servando, Germán, Celedonio, Laura, Adolfo, Áurea o Gumersindo¹¹²⁴. Incluso, hallamos una ligera recuperación de figuras religiosas de la antigüedad lucense como el obispo Capitón, nombre que también se impuso a niñas bajo la forma Cápitula. O, de san Rosendo, importante religioso y político de la historia gallega, pero ahora en una versión más latina: Rudosinda.

¹¹²³ D. L. GONZÁLEZ LOPO, "Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia mericional, durante los siglos XVIII y el XIX: el obispado de Tuy", cit., p. 179. Se trata de nombres que toman como base un lugar, a modo del popular Argentina que González Lopo constata en el área occidental de Galicia desde los años sesenta como consecuencia de la emigración.

¹¹²⁴ No creemos que fuese inocente el resurgimiento de varios de los nombres de los conocidos como Mártires de Córdoba, martirizados por los musulmanes que ocupaban la Península en el siglo IX, dado el contexto bélico en el territorio del norte de África.

Aunque muy infrecuentes, se asignaron nombres cuyo origen era la literatura o la música. Por ejemplo, Rosina, protagonista de la ópera *El Barbero de Sevilla*, o Evangelina, del poema publicado en 1847 de Henry Wadsworth que alcanzó gran repercusión, incrementada por la adaptación musical en 1874. Sin olvidar la célebre Celestina de la obra de Fernando de Rojas.

Un último nombre al que queremos hacer mención porque desconocemos la razón que llevó a sus padres, Manuel Vila y Josefa Rodríguez, o a sus padrinos, Juan Vilela y su esposa Ángela Álvarez, a asignarlo es el de Humano. El día de Navidad de 1852 nació un niño al que bautizaron el 29 de diciembre con el nombre de Humano; quizás, fue una alusión a la naturaleza humana de Cristo por ser el día de su nacimiento¹¹²⁵. Aunque murió en octubre de 1866, sentó el suficiente precedente para que hallemos en la misma parroquia a otro como padre de un niño en 1897: Humano González¹¹²⁶.

La introducción de estos nombres fue paralela a la desaparición y pérdida de valor de otros nombres que habían permanecido durante siglos en los repertorios familiares. No se trató de nombres como Atanasio que solo había sido asignado a media decena de niños en el siglo XVIII, sino que afectó a nombres fuertemente asentados como Bartolomé, nombre que solo hallamos para dos niños a mediados del siglo XIX y para ninguno a finales del siglo. Estos nombres no se olvidaban porque la generación que portaba los nuevos nombres convivía con la de sus padres y abuelos en las que se mantenían estos nombres, por lo que fueron nombres que se asignaron esporádicamente. Otros afectados fueron Blas, Cayetano o, incluso, Benito, que sufrió la competencia del nombre de Benigno hasta el punto de que ambos tuvieron las mismas asignaciones a finales del siglo XIX. Las asignaciones de Domingo a finales del siglo XIX representaban el 12% de las de inicios de dicho siglo; menos drástico, pero igual de ilustrativo, el nombre de Francisco cuya proporción era del 28% a finales del siglo respecto a inicios, o Juan utilizado una quinta parte de lo que había sido a inicios del siglo. José, Manuel y Antonio también acusaron un cierto descenso, pero no del mismo calibre que los anteriores.



Vista la evolución del repertorio onomástico en la diócesis de Lugo, queda claro el fuerte componente familiar –carnal o espiritual– del que estuvo afectado. Como decíamos en el primer apartado, el nombre era más que un mero elemento identificador, ya que facilitaba la integración de su portador en la comunidad. La Iglesia luchó por introducir nombres pertenecientes a la ortodoxia católica utilizando como agentes a los párrocos que limitaron la asignación de nombres que consideraban paganos. Este cambio fue relativamente fácil al ofrecérseles como alternativa los nombres de los santos a los que rendían culto en capillas y ermitas. Pero la Iglesia trató de ir más allá imponiendo un repertorio semejante en toda la Europa Católica, siguiendo el objetivo de hacer de ella un territorio aparentemente unido con base en su religiosidad. Sin embargo, en esta lucha no tuvo el mismo éxito: primero porque la población se agarró a estos nombres de mártires y santos antiguos que impregnaban tanto la antroponimia como la toponimia porque los consideraban más propios, cercanos y útiles al saber para que eran abogosos. Nombres como Antonio o Ramón triunfaron por ser santos protectores del ganado y del parto, respectivamente; cuestiones básicas para la población que

¹¹²⁵ ACPLU, *Libro VI de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, cit., f. 8.

¹¹²⁶ ACPLU, *Libro VIII de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara*, 1895-1911, f. 19v. Sospechamos algún parentesco con el anterior, en tanto su madre era Manuela Vila.

apelaban a la protección para sus hijos a través de la asignación de sus nombres¹¹²⁷. Además, la alternativa dada –los nuevos santos canonizados tras el Concilio de Trento– no era atractiva, en tanto no conocían las propiedades protectoras de estos. Por tanto, antes de apelar a un santo nuevo y desconocido, se prefirió mantener los preexistentes. El citado ejemplo de Ramón es la mejor muestra de ello: pese a ser de este grupo de reciente canonización, se incorporó sin fricciones al tener una utilidad clara.

Si bien la Iglesia contó con el apoyo de las élites para este cometido, no fue lo suficiente para revertir la situación. Así, el pueblo llano tomó y adaptó las prácticas culturales y onomásticas de la hidalguía que les convenían; principalmente, los nombres múltiples al ser elementos prácticos y útiles que permitían introducir al recién nacido en varias redes de homonimia simultáneas, al tiempo que le creaban lazos de cariño y simpatía con varios miembros del círculo familiar próximo. Es cierto que algunos incorporaron los nuevos nombres como Ignacio, pero no fue una práctica mayoritaria y estuvo más orientada a la adulación y a la búsqueda consciente de la homonimia con las clases altas.

Las propias élites fueron las que contribuyeron, inconscientemente, a que no hubiese una gran pasión por estos nombres. Facilitaron la difusión de estos nombres aportándoles un aura de exotismo y señorial; pero, al mismo tiempo, difundieron un modelo de estirpe familiar que seguía determinadas prácticas y estrategias para reforzar su imagen, entre ellas, la utilización de un nombre de familia que traspasaba generaciones como si se tratase de patrimonio material. Así, a través de los nombres compuestos, llegaron a incorporar estos nuevos nombres, pero reservando el primer nombre para el que se recibía de la familia carnal o espiritual.

En lo tocante al repertorio, la diócesis de Lugo se puede ver como un continuo, salvando ciertas características de cada área que pudieron propiciar la mayor asignación de un nombre. Capillas, ermitas, personajes notables de la parroquia o, simplemente, el paso de una misión popular repercutieron en el repunte de un nombre. Esta continuidad se observa al comparar las cifras de la diócesis de Lugo con otras de áreas lucenses más concretas y con las de la vecina diócesis de Ourense; aunque para ello se deben tener en cuenta varias precisiones que parten de la fuente de base y de la edad de los portadores: en las partidas bautismales son recién nacidos frente a adultos, cabezas de casa, en las fuentes estadísticas¹¹²⁸. Al comparar aporta las cifras de áreas rurales del norte de la diócesis de Lugo y de Ourense que aporta Sobrado Correa para mediados del siglo XVIII, se constata el predominio en todas las zonas de los nombres más frecuentes, a pesar de ciertas divergencias de posición y volumen de los nombres¹¹²⁹. Esta semejanza fue consecuencia de la alta tendencia a seleccionar padrinos dentro del círculo de la parroquia, provocando que se tendiese a transmitir los mismos nombres continuamente. Es más, excepto en el siglo XVI, los quince nombres asignados con más frecuencia, servían para designar a más del 70% de los bautizados¹¹³⁰.

Sólo el siglo XIX, consiguió acelerar la renovación del repertorio onomástico que, hasta el momento, debemos tildar de estable y con innovaciones leves y pausadas. Es más, podemos

¹¹²⁷ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 330.

¹¹²⁸ Otra precisión es la reducción de los nombres en las fuentes estadísticas, puesto que se aportaban uno o dos nombres. Para paliar esto, hemos utilizado en la comparación solo los nombres principales, presuponiendo que eran los utilizados cotidianamente, siendo la principal consecuencia el retroceso del nombre de Antonio, más frecuente como nombres secundario.

¹¹²⁹ H. SOBRADO CORREA, “Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica”, cit., pp. 65-66. Reafirma el paralelismo de ambas diócesis.

¹¹³⁰ Este alto grado de homonimia afectaba a toda Europa: A. COLLOMP, “Un stock de prénoms dans deux groupes de villages de Haute-Provence, de 1620 à 1770”, cit., p. 169; J.-F. DELORD, “Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVI^e siècle à nos jours”, cit., p. 94; S. HOYEZ; A. RUFFELARD, “Prénoms protestants au XVII^e siècle en Brie et en Provence”, cit., p. 227.

hipotetizar que este cambio onomástico tan fuerte y drástico se llevó a cabo bajo la aprobación y connivencia de la población, quizás como respuesta a la finalmente consecución de la Iglesia de un repertorio totalmente controlado por ella. Pero, sobre todo, porque al reducirse el número de nombres asignados en el bautismo y ser la pauta general la transmisión de un nombre de la familiar carnal o espiritual, el grado de homonimia en los hogares se había disparado y, por lo tanto, se buscó una nueva vía de paliarla.

En definitiva, la elección del nombre que se asignaba en el bautismo no era aleatoria, sino que escondía objetivos integradores, conservadores de la memoria e, incluso, aduladores a santos o élites. Cumplía más que una función identificadora y, por tanto, estaba sujeto a los cambios sociales, demográficos y religiosos que, aún dentro de la estabilidad onomástica que predominó en el Antiguo Régimen, propiciaron cambios en las unidades asignadas, en el origen del nombre asignado y en los propios nombres que adquirieron junto al valor social que toda la población entendía, un valor individual que establecía líneas de unión internas en la familia y la comunidad.





10. BAUTISMOS FUERA DE LA NORMA Y SU PADRINAZGO

Ciertas situaciones suponían una alteración de la pretendida normalidad impuesta por la Iglesia y, por ende, su bautismo también se realizaba bajo unos parámetros diferentes que pretendían adecuarse más a la situación que al propio bautizado. Estos podían estar derivados de las condiciones del nacido –ilegítimos o expósitos–, de las condiciones del nacimiento en sí –bautismos de socorro–, de las de los padrinos –padrinazgo por poderes–, de los propios padres –espurios, arrestados,...–, entre otros. A continuación, analizamos los principales factores del padrinazgo de estos niños.

10.1. EL PADRINAZGO DE ILEGÍTIMOS

Antes de analizar el padrinazgo de los ilegítimos es necesario abordar qué entendemos por tal. En las partidas bautismales se distingue entre hijos de legítimo matrimonio, hijos naturales y expósitos. En consecuencia, hijos ilegítimos serían, con todo el rigor de la palabra, aquellos que nacieron fuera de matrimonio, lo que apunta directamente a los hijos naturales, pero sitúa en una posición complicada a los expósitos, como profundizaremos en el apartado relativo a ellos. Goody incluye también a los concebidos antes del matrimonio, pero nacidos tras él y, en términos exactos, así es¹¹³¹. Las concepciones prenupciales estaban presentes alrededor del 6-12% de los matrimonios, pero en nuestro análisis hemos optado por mantenerlos al margen por dos cuestiones¹¹³². Una de ellas es la imposibilidad de cruzar todos los datos bautismales con los matrimoniales a fin de obtener dichos casos. La segunda, más importante a nuestro entender, es que el bautismo y padrinazgo se realizaba por tanto dentro del matrimonio de los padres por lo que las circunstancias del nacido en el bautismo se asemejaban más a los hijos concebidos dentro del matrimonio que a los hijos naturales. Por tanto, son objeto del presente apartado todos aquellos niños en cuya partida constan como hijos naturales, independientemente de cuándo fueron concebidos, de la intención de matrimonio de los progenitores o de enviarlo a la inclusa.

Antes de analizar quienes fueron los padrinos de los hijos naturales, es preciso apuntar la evolución que la ilegitimidad tuvo en la diócesis de Lugo, puesto que explica parte de los cambios habidos en la elección de los padrinos. Para todo el período estudiado, la ilegitimidad en la diócesis de Lugo se situó, en el 8,48%, cifra considerable que superaba ampliamente a otras zonas tanto de la propia Galicia, como de la península o de Europa¹¹³³. En la Galicia occidental, las cifras máximas de ilegitimidad no superaron el 6%, como en la comarca de Bergantiños; mientras que en el área rural mindoniense se situó en el 6,7%¹¹³⁴. En la monarquía hispana, las cifras varían entre el 2,97% de Madrid, el 4,5% de Iznájar, el 6,1% de

¹¹³¹ J. GOODY, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, cit., p. 185.

¹¹³² I. DUBERT GARCÍA, “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen”, cit., p. 125.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 128. Establece cuatro áreas respecto a la ilegitimidad: zona costera, transición -interior, montaña-interior y mundo semiurbano-urbano.

¹¹³⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 441.

Mérida¹¹³⁵. En la primera década del siglo XX, la media nacional de ilegitimidad en España alcanzaba el 4,72%¹¹³⁶. Para Europa, las cifras son igual de oscilantes, aunque, generalmente, tendieron a cifras bajas¹¹³⁷. La media de Francia en el siglo XIX alcanzó el 4,7%, aunque en el siglo anterior se había llegado al 17% en Bordelais o al 25% en Toulouse¹¹³⁸. En el siglo XIX, en el norte de Portugal, se alternaron áreas con una escasa incidencia de la ilegitimidad como Melgaço (2,8%) o Monção (3,0%) junto a otras que multiplicaban dicha cifra como Ponte de Lima (13,9%) o Viana (12,0%)¹¹³⁹.

Esta cifra esconde grandes variaciones temporales internas que muestran etapas en las que hay una ilegitimidad apenas latente, pero también otras con índices que llegan a duplicar la cifra inicial aportada.

Tabla 69. Evolución de los bautizados como hijos naturales

	Mediados s. XVI	Tránsito s. XVI-XVII	Mediados s. XVII	Tránsito s. XVII-XVIII	Mediados s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Nº	16	44	81	144	159	296	468	282
%	5,2%	4,3%	4,3%	5,1%	5,6%	9,8%	15,4%	10,8%
Total	306	1035	1901	2820	2827	3025	3047	2616

Como se comprueba en la tabla, a mediados del siglo XVI, la ilegitimidad en el interior lucense se situaba en el 5,2% y descendió en la centuria siguiente situándose en el 4,3%. A inicios del siglo XVIII, repuntó levemente hasta situarse en índices semejantes a los del siglo XVI (5,2-5,6%); repunte que fue la antesala del fuerte incremento del siglo XIX. Aunque en dicho siglo la atención se sitúa en los años centrales puesto que se alcanzó el 15,4%, no dejan de ser significativas las cifras de inicio (9,8%) y final de siglo (10,8%). La menor incidencia de la ilegitimidad en el siglo XVII respecto al siglo siguiente fue inversa al área occidental de Galicia, donde se dieron tasas mayores en el siglo XVII que en el XVIII¹¹⁴⁰.

Debemos tener en cuenta que el nacimiento de niños ilegítimos podía ser superior a los índices de bautismos. Dado el amplio margen temporal con que se bautizaban los niños lucenses en los primeros siglos de la Edad Moderna y la inicial situación de desamparo de estos, no se debe desechar la posibilidad de que entre los ilegítimos se manejasen los tiempos de espera superiores para lograr una mayor ocultación de la criatura y, por ende, su mortalidad prebautismal sería superior¹¹⁴¹. Aún así, el incremento de la incidencia de la ilegitimidad tuvo una clara tendencia ascendente a lo largo del Antiguo Régimen, solo paliada en la segunda mitad del siglo XIX, que, aún así, superaba las proporciones del siglo XVIII.

La explicación que se tiende a aportar para la explosión de ilegitimidad que vivió la diócesis lucense pone el foco de atención en el incremento de la población que tuvo lugar desde la segunda mitad del siglo XVIII y la restricción más aguda de la nupcialidad. Los

¹¹³⁵ C. LARQUIE, "Amours légitimes et amours illegitimes a Madrid au XVIIe siècle", en Agustín Redondo (ed.) *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985, p. 71; F. RAMÍREZ GÁMIZ, *Comportamientos demográficos diferenciales en el pasado*, cit., p. 159; J. A. BALLESTEROS Díez, "Natalidad, nupcialidad y fecundidad en Mérida durante el siglo XVI", cit., p. 27.

¹¹³⁶ V. FÚSTER SIEBERT, "Estudio de la consanguinidad en el marco de un análisis biodemográfico: el caso de una comunidad rural de Galicia", *Revista de Demografía Histórica*, vol. XIX, 1, 2001, p. 25.

¹¹³⁷ I. DUBERT GARCÍA, "Ilegitimidad, matrimonio y mercados de trabajo femeninos en la Galicia interior, 1570-1899", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 24, 2015, p. 57.

¹¹³⁸ P. PAGEOT, *Enfants sans parents. Les enfants trouvés en Limousin-Périgord*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 38.

¹¹³⁹ T. A. DA FONTE, "No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)", cit., p. 88.

¹¹⁴⁰ O. REY CASTELAO, "Las campesinas gallegas y el honor en la Edad Moderna", cit., pp. 429-430.

¹¹⁴¹ C. LARQUIE, "Amours légitimes et amours illegitimes a Madrid au XVIIe siècle", cit., p. 76.

indicadores demográficos de Lugo contribuyen a explicar esta situación puesto que afectaban a otros elementos como el sistema hereditario. El sistema de mejora larga que favorecía a un solo hijo –normalmente, el varón primogénito– complicaba el matrimonio de los restantes hermanos al dejar sus legítimas escasas, así como la creación de nuevos hogares. Los hermanos se mantenían célibes por imposibilidad de establecerse de forma independiente, al tiempo que evitaban fragmentar el patrimonio familiar¹¹⁴².

El celibato, tanto masculino como femenino, alcanzó en el interior gallego cotas claramente superiores al resto de Galicia, que llegaron a superar el 22% entre las mujeres y el 14% entre los varones¹¹⁴³. Sin embargo, se entendía que se sacrificaba la vida marital, lo que no implicaba su castidad, al estar inmersos en una cosmología que entendía como ámbitos separados, aunque interrelacionados, el matrimonio y la vida sexual. Esta concepción es tangible en los procesos judiciales ante el Tribunal de la Inquisición donde el 8% del total de procesados entre 1560 y 1700 fueron acusados de simple fornicación¹¹⁴⁴; es decir, defendían que no eran pecado las relaciones sexuales consentidas extramatrimoniales. Evidencia del respaldo social que tenía la acción previa a la ilegitimidad, de tal forma que si la acción no era pecado o negativa, sus consecuencias tampoco lo podían ser. Por consiguiente, los hijos ilegítimos eran aceptados por la sociedad en tanto se entendía que eran consecuencia de una situación socioeconómica concreta que limitaba el mercado matrimonial, en lugar de ser una falta de índole moral¹¹⁴⁵.

Atendiendo a los procesos judiciales, no fueron escasos los acusados de simple fornicación que se situaron sobre El error de estos procesados era defender que no eran pecado las; es decir, que las relaciones sexuales derivarían en hijos ilegítimos no eran pecado, lo que supone un respaldo social a la acción previa a la ilegitimidad,

Por otro lado, también hay que apuntar a otras cuestiones como los cambios legislativos que, fraguados en la segunda mitad del siglo XVIII, se aplicaron a partir del Real Decreto de 1803¹¹⁴⁶. Estas medidas eliminaban validez a las promesas de matrimonios verbales, por lo que ante un embarazo fuera del matrimonio ya nada obligaba a contraer nupcias.

Aunque la muestra para mediados del siglo XVIII solo abarca al 54% de los ilegítimos, es importante citar la situación previa que dibuja para comprender las cifras del siglo XIX. En ese período, cuando la ilegitimidad no superaba el 4,3%, se observa la tendencia a los bautismos rápidos: el 15,1% de los ilegítimos eran bautizados el propio día de nacimiento, cuando entre los legítimos se situaba en el 4,2%. Para mayor ilustración, el día que más bautismos de ilegítimos acumulaba era al día siguiente de nacer (25,6%), mientras que entre los hijos matrimoniales era el cuarto día (17,6%). En consecuencia, al segundo día de vida, el volumen de hijos ilegítimos bautizados (60,5%) era el doble que los legítimos (30,0%). Queda clara la búsqueda de un bautismo rápido con la menor publicidad posible y, más que seguro, pretendiendo la ocultación a través de las horas a las que llevaban a la criatura al templo y los presentes en la ceremonia.

¹¹⁴² P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Casa y comunidad en la Galicia interior: c. 1750-c.1860”, cit., p. 116.

¹¹⁴³ H. SOBRADO CORREA, “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, cit., p. 212; *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 693.

¹¹⁴⁴ J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*, cit., pp. 628-630.

¹¹⁴⁵ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 147.

¹¹⁴⁶ H. SOBRADO CORREA; I. DUBERT GARCÍA, “La familia y las edades de la vida”, en Isidro Dubert García (ed.) *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 134-135.

Tabla 70. Plazos de bautismo: legítimos e ilegítimos

	Tránsito s. XVIII-XIX				Mediados s. XIX				Tránsito s. XIX-XX			
	Legítimos		Ilegítimos		Legítimos		Ilegítimos		Legítimos		Ilegítimos	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0	274	10,2	36	14,2	469	18,3	87	19,8	594	25,8	46	18,0
1	689	25,6	91	35,8	1072	41,9	177	40,2	1062	46,2	133	52,2
2	655	24,4	66	26,0	521	20,4	88	20,0	357	15,5	54	21,2
3	459	17,1	26	10,2	224	8,8	45	10,2	116	5,0	12	4,7
4	271	10,1	19	7,5	106	4,1	17	3,9	48	2,1	4	1,6
5	168	6,3	4	1,6	54	2,1	7	1,6	29	1,3	3	1,2
6	80	3,0	6	2,4	39	1,5	4	0,9	21	0,9		
97	51	1,9	1	0,4	21	0,8	7	1,6	11	0,5		
8	20	0,7	2	0,8	2	0,1	2	0,5	9	0,4	1	0,4
9 a 15	18	0,7	2	0,8	26	1,0	5	1,1	29	1,3	2	0,8
>15	3	0,1	1	0,4	23	0,9	1	0,2	24	1,0		
Total	2688		254		2557		440		2300		255	

A inicios del siglo XIX, el bautismo de los niños ilegítimos fue más rápido que entre los legítimos: mientras el 50,0% de los ilegítimos era bautizado en el propio día o al siguiente, entre los legítimos se reducía al 35,8%. Al segundo día de vida, tres cuartas partes de los ilegítimos ya estaban bautizados, mientras que dicho porcentaje se alcanzaba entre los legítimos al tercer día. La diferencia parece indicar una mayor prisa por bautizar a estos niños tenidos fuera del matrimonio, llegando, incluso, a bautizar de noche. Esto, por otro lado, nos obliga a replantearnos la afirmación que realizábamos de más hijos legítimos fallecidos sin bautizar que, a tenor de estas cifras, eran menos que entre los legítimos.

La situación parece cambiar a mediados de siglo, es decir, cuando la ilegitimidad ya formaba parte de la cotidianeidad y no suponían excepciones en sí mismas. En ese período, los plazos de bautismo manejados por los progenitores de hijos matrimoniales y extramatrimoniales son prácticamente iguales: al día siguiente de nacer, el 60,3% de los legítimos y el 60,0% de los ilegítimos ya habían sido bautizados; cifra que se elevó al 95,7% en ambos al quinto día. Semeja que ya no era necesario ocultar el bautismo, en tanto ha perdido parte de la carga negativa y deshonrosa de siglos anteriores. La mayor frecuencia de la situación, de la que pocas familias llegaban a estar exentas, contribuyó a su normalización. La situación continuó a finales del siglo XIX, aunque se empezaban a entrever los primeros cambios. El bautismo de los ilegítimos fue objeto de un cierto retraso, concentrándose en el primer día de vida (52,2%). De la tendencia que no participaron los ilegítimos fue la reciente moda de dejar transcurrir cerca de un mes que protagonizaban las clases altas emigradas a las urbes lucenses desde fuera de Galicia.

Con todo, debemos citar un factor que pudo tener incidencia en la mayor prisa por bautizar a los ilegítimos en el siglo XIX. Como ya vimos, en dicho período, aumentó la conciencia del riesgo que suponía que un niño muriese sin bautizar; en consecuencia, las peores condiciones en las que se encontrarían las madres solteras y viudas podían suponer un parto con más complicaciones que afectasen al recién nacido. La asistencia en el parto era realizada por parientas y por vecinas, pero si se pretendía ocultar el nacimiento, se trataría de

llamar al menor número de personas posibles y, quizás, las presentes no estaban preparadas para hacer frente a un parto con complicaciones.

Ya hemos analizado la incidencia de los modelos de padrinazgo entre los hijos ilegítimos, pero vemos necesario profundizar más en este aspecto. El modelo más elegido para ellos había sido el modelo de pareja (64,7%) y, tras él, el individual masculino (18,8%), mientras el individual femenino solo había sido utilizado para el 15,5% de ellos.

Tabla 71. Peso de los ilegítimos en los modelos de padrinazgo individuales

			Tránsito s. XVII-XVIII	Mediados s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
M. Individual Masculino	Total Bautizados		227	569	662	554	226
	Ilegítimos	Nº	33	51	89	83	23
		%	14,54	8,96	13,44	14,98	10,18
M. Individual Femenino	Total Bautizados		4	17	223	524	296
	Ilegítimos	Nº	0	5	44	128	54
		%	0,00	29,41	19,73	24,43	18,24

Aunque el modelo individual no fue el mayoritario entre los hijos ilegítimos, estos tuvieron un peso destacado en ellos. Entre el 8,96% y el 14,98% de los padrinazgos en solitario de un varón, era un niño ilegítimos, incluso a inicios del siglo XVIII, cuando el modelo individual masculino había iniciado su difusión y la ilegitimidad era del 5,1%. Si entre los padrinos individuales varones tuvieron un especial peso estos niños, más aún entre las mujeres que amadrinaron solas y entre aquellos que no llegaron a recibir padrinos.

Entre el 18,24% y el 29,41% de los amadrinados por solo una mujer eran ilegítimos, lo que da idea de la importancia que tuvieron las redes sociales femeninas en estos casos de desamparo de la mujer. Por un lado, ante estas situaciones las mujeres consultaban y acudían a otras mujeres y, por otro lado, los varones, salvo que fueran de la familia, tendieron a desentenderse de estas situaciones por el riesgo de ser señalados como padre real.

Los ilegítimos también tuvieron un papel destacado entre los bautizados sin padrinos: en la primera mitad del siglo XIX, representaban el 34,78-38,46% de los bautizados sin parientes espirituales. Las malas condiciones del parto que derivaban en bautismos de socorro, la rapidez en suplir las ceremonias o la carencia de redes sociales propiciaron dicha ausencia. Es más, parte de las iglesias parroquiales no estaban en medio de una aldea, por lo que la presencia de vecinos a los que recurrir por caridad cristiana podía ser nula. En esta situación, si la madre quería partir, el párroco no podría llegar a negar el bautismo, en tanto era pecado y nada le aseguraba que lo bautizasen en otra parroquia. En 1847, José nacido al amanecer fue bautizado en la parroquia de San Paio de Diomondi sin padrinos, su madre Ramona Aguiar *se marchó luego sin dar razón de abuelos maternos ni paternos*¹¹⁴⁷.

Como decíamos, las circunstancias en las que se encontraba la madre fueron más determinantes en el modelo de padrinazgo elegido que los restantes factores. Si el niño era plenamente reconocido por el padre, estaba integrado en la familia siendo apadrinado por dos personas, pero si no había tal reconocimiento el modelo de pareja era más infrecuente. Además, la ilegitimidad acostumbra estar vinculada con los estratos sociales más bajos o, más bien, su ocultación ya que el 3,10% de las madres y el 13,24% de los padres declarados eran hidalgos. Por consiguiente, la relación estrecha entre ilegitimidad y pobreza suponía que las

¹¹⁴⁷ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Paio de Diomondi*, cit., f. 201.

madres poseían redes sociales más angostas y, por ende, más posibilidades de contar con un solo padrino. Es más, aunque no fuese pobre y contase con redes sociales amplias, si se desplazaba para dar a luz y ocultar el nacimiento, se hallaba en la misma situación al no contar con conocidos en la parroquia receptora. Cuando Bernarda González, natural de San Cristovo de Martín, *llegó por las puertas a esta feligresía y le acaeció el parto* no contaba con conocidos en la parroquia, por lo que su hijo fue apadrinado por José Álvarez, vecino de la parroquia¹¹⁴⁸.

Otro condicionante que llegamos a observar fue el número de hijos ilegítimos de la madre. El primer hijo ilegítimo era aceptado e integrado por la familia y por la comunidad por lo que tenía más posibilidades de recibir un padrinazgo de pareja; sin embargo, la integración y aceptación de los siguientes no era tan entusiasta. No se trataba de una mayor valorización del primogénito, sino que se ponía en duda la honestidad de la madre: un hijo ilegítimo se entendía porque todo el mundo podía tener un desliz, pero no dos. La reincidencia de la madre era vista como un problema, ya que no solo dejaba evidente que no había sabido controlar su fragilidad humana; pero, además, se condenaba a una mayor pobreza al tener más bocas que alimentar. Con cada hijo ilegítimo, aumentaba su mala fama y su pobreza, mientras que la comunidad se iba apartando cada vez más¹¹⁴⁹. Los procesos abiertos a eclesiásticos y los impedimentos matrimoniales elevados en la diócesis de Lugo nos permiten entrever esta mentalidad, en la que la reincidencia de la madre acaba reforzando su culpabilidad. Rufina Vázquez, para impedir el matrimonio de su hijo, alegó que Rosa Arias, la novia, era:

*una moza espuria libertinada y escandalosa que ya abía parido dos veces de destintos sujetos sin saberle quienes fueron, y sin aberse sentenciado de ninguna hasta estos últimos días que lo hizo de dicho su hijo*¹¹⁵⁰.

Tanto es así, que en el tratado de derecho de Herbella de Puga al tratar la pérdida de derechos de las mujeres por causa de vivir lujuriosamente se afirma que *la que tuvo un desliz o una fragilidad, aunque huviesse parido, si después vive con recato i honestidad goza de el beneficio de las leyes*¹¹⁵¹.

El 8,18% de las madres reincidieron, porcentaje que, realmente, podría ser superior habida cuenta de la movilidad geográfica de estas mujeres pues una alta proporción de ellas dieron a luz y bautizaron a sus hijos en diferentes parroquias¹¹⁵². Por tanto, para esos hijos que eran el fruto de la reincidencia, las redes sociales del bautismo eran más limitadas y reducidas, tanto en número como en alcance. Teresa González había tenido dos hijos con Andrés Fernández, ambos solteros y vecinos de Santo Estevo de Cartelos, en 1803 y 1806 y, en las dos ocasiones, fueron apadrinados bajo un modelo de pareja. En 1808, Teresa vuelve a dar a luz estando soltera, pero, en esta ocasión, el padre es Domingo Fernández, vecino de la parroquia de Viana y soltero. El niño, llamado Domingo, fue apadrinado en solitario por María Gómez, quien también había sido la madrina del segundo hijo¹¹⁵³. Este ejemplo no solo pone de manifiesto que los hijos ilegítimos fruto de la reincidencia tenían una acogida más

¹¹⁴⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Xán de Tor*, cit., f. 81.

¹¹⁴⁹ T. A. DA FONTE, “No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)”, cit., pp. 112-113.

¹¹⁵⁰ AHDLU, Impedimentos matrimoniales, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 1.

¹¹⁵¹ B. HERBELLA DE PUGA, *Derecho práctico i estilos de la Real Audiencia de Galicia*, Impr. Ignacio Aguayo Aldemunde, Santiago de Compostela, 1768, p. 230. Citado en ; O. REY CASTELAO, “Las campesinas gallegas y el honor en la Edad Moderna”, cit., p. 436.

¹¹⁵² I. DUBERT GARCÍA, “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen”, cit., p. 131. Sitúa la reincidencia en el 10%.

¹¹⁵³ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 23.43 y 66.

fría en la comunidad, sino que también muestran que había una cierta tolerancia cuando los encuentros sexuales extramatrimoniales tenían lugar dentro de una relación con una cierta continuidad.

La situación marginal de la ilegitimidad queda reflejada en la condición social de los padrinos ya que menos del 10% de ellos pertenecían a la hidalguía; muy por debajo de la proporción general que era de 17,56% de los padrinos.

Tabla 72. Condición social de los padrinos de ilegítimos

	Con tratamiento		Sin tratamiento	
	Nº	%	Nº	%
Padrino	122	9,90	1110	90,10
Madrina	82	6,84	1117	93,16
Total	204	8,39	2227	91,61

Desde luego, se puede afirmar que las élites trataron de apartarse del padrinazgo de estos niños, en tanto representaban una moralidad condenada por la Iglesia y que se presuponía no era acorde a su posición social. Más aún, lo evitarían para no levantar rumores que, aun careciendo de fundamento, los vinculasen como padres de dichos a niños. En consecuencia, su participación se redujo a cuando la paternidad de la criatura estaba clara y/o cuando los propios progenitores eran parte de la élite social o parientes.

En efecto, los familiares constituyeron un contingente importante a la hora de apadrinar: 17,63% los padrinos y 17,62% las madrinas. La semejanza en los niveles de participación estaba causada por la situación de desprotección del bautizado que priorizó la selección de padrinos de la familia para integrarlo. Fue la familia materna la que tuvo un peso más destacado, puesto que el 63,6% de los padres fueron registrados con un sucinto *incógnito* que, obviamente, nos impide acceder a cualquier dato sobre la rama patrilateral. La ocultación de la identidad del padre podía partir de la madre, pero, desde el siglo XVIII, las autoridades eclesiásticas dieron órdenes a los párrocos de anotar dicha información solo si mediaba la justicia.

Así pues, la selección de parientes como padrinos no respondía únicamente a un intento de ocultación, pues se trataba de una estrategia que tenía como objetivo acercar el hijo natural a la familia para que no fuese repudiado por ella. La relativa normalización de la ilegitimidad en el siglo XIX por las altas tasas que llegó a alcanzar hace que no se tratase de un comportamiento catalogado para casos marginales, sino que se incluía dentro de las dinámicas habituales¹¹⁵⁴.

¹¹⁵⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 147. La tasa de ilegitimidad en el siglo XIX superaba el 14%.

Tabla 73. Parientes como padrinos de hijos ilegítimos

	Ramas	Padrino		Madrina		Total	
		Nº	%	Nº	%	Nº	%
Familia	Paterna	21	1,69	17	1,43	38	1,56
	Materna	198	15,94	191	16,02	389	15,98
	Ambas	-	-	2	0,17	2	0,08
Homónimos	Paterna	26	2,09	31	2,60	57	2,34
	Materna	153	12,32	162	13,59	315	12,94
	Ambas	12	0,97	9	0,76	21	0,86
Sin relación		832	66,99	780	65,44	1612	66,23

Los padrinos sin relación aparente con el bautizado fueron la amplia mayoría (66,23%); sin embargo, una parte de ellos podía tratarse de un familiar de la rama paterna o, incluso, el propio padre, como vimos en el apartado relativo al parentesco de los padrinos. Pero, más allá de eso, debemos confirmar que los padrinos sin vínculo familiar fueron habituales, sobre todo, entre aquellas que buscaban una total ocultación. Estas no dudaron en acudir a otras parroquias o a núcleos urbanos para garantizar su anonimato. El 24,30% de las madres no eran naturales ni residentes habituales de la parroquia en la que sus hijos fueron bautizados¹¹⁵⁵. En consecuencia, carecían de familiares y otras redes sociales de las que pudieran valerse para apadrinar a sus hijos, debiendo recurrir a la comunidad parroquial con la que no tenían relación previa.

La comunidad no tuvo especial interés en ejercer de padrinos, pese a que eran conscientes de que se trataba de un mero trámite; pero dentro de la propia comunidad, siempre había vecinos que, bien fuese por el cargo que desempeñaban como sacristán, bien fuese por ser piadosos, no rechazaban dicho encargo. Parte de ellos, más que un acto de piedad en sí mismo, podríamos denominarlo un acto de empatía al tratarse de personas que en su círculo familiar próximo tenían mujeres en una situación semejante. Este apoyo mutuo de aquellos que estaban en la misma situación iba más allá del simple padrinazgo, dando a estas madres un lugar para cobijarse y dar a luz. Un ejemplo muy ilustrativo de dichas redes lo hallamos en San Xíán de Esmoriz: en noviembre de 1815, Andrea Taboada, soltera natural de Santiago de Requeixo, se trasladó a Esmoriz donde tuvo una hija, Jacoba, que recibió agua de socorro de Santiago Pereira y la amadrinó Juana Pereira, su hija¹¹⁵⁶. Unos meses después, en febrero de 1816, la propia Juana, también soltera y natural de Esmoriz, dio a luz una niña, Andrea, cuyos padrinos fueron Santiago Pereira, su abuelo, y la propia Andrea Taboada que seguía residiendo en Esmoriz¹¹⁵⁷. Ambas mujeres junto con Santiago Pereira muestran una red de apoyo que tenía como eje los hijos extramatrimoniales.

La implicación de personas sin relación familiar fue, en ocasiones, la única posibilidad al carecer la madre de parientes próximos. No fue infrecuente que estas constasen como huérfanas, aunque desconocemos si esa situación de orfandad era prolongada o relativamente

¹¹⁵⁵ O. REY CASTELAO, "De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII", cit., p. 203. Esta cifra era superior en las áreas urbanas porque garantizaban mejor el anonimato; en Santiago de Compostela, más del 37% de las madres de hijos naturales eran alóctonas.

¹¹⁵⁶ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Xíán de Esmoriz*, 1804-1852, f. 9.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, f. 10.

reciente¹¹⁵⁸. Por tanto, a falta de los progenitores y pudiendo ser unigénita, carecía de familia que pudiese crear una red de apoyo en torno a ella y al hijo nacido.

En definitiva, los hijos ilegítimos participaron de los mismos parámetros de padrinazgo que los legítimos, aunque con un marcado cierre hacia los actores ajenos a la familia y conocidos próximos. El objetivo de crear redes sociales densas no fue el elemento configurador de la selección de padrinos, sino que se procuraba escoger a aquellos que facilitasen la integración en el presente de la criatura en el círculo próximo, solidificando una relación de mayor afecto. En consecuencia, las élites no fueron ni un recurso solicitado ni un contingente dispuesto a ejercer de padrinos de estos niños.

Este objetivo integrador quedó patente en el ámbito de la antroponimia manejada y de su volumen. La asignación de nombres de una sola unidad representó el 57,41%, cifra bastante alta en comparación con los hijos legítimos; sin embargo, no obsta para que no sufriesen las consecuencias de la moda de nombres múltiples: a mediados del siglo XVIII el 76,6% de los hijos ilegítimos eran bautizados con un nombre compuesto. La diferencia estribó en la temporalidad puesto que los ilegítimos fueron introducidos en dicha tendencia más tarde y fueron retirados antes.

Tabla 74. Número de nombres asignados a los ilegítimos

	Nº	%
1 nombre	852	57,41
2 nombres	520	35,04
3 nombres	102	6,87
4 nombres	8	0,54
5 nombres	2	0,14

Así pues, no fueron exiguos los niños que recibieron dos nombres (35,04%), ni los que recibieron tres (6,87%). Por el contrario, cuatro (0,54%) y cinco (0,14%) sí fueron auténticas excepciones dado que la integración buscaba no sobresalir en ningún sentido. Además, el 3,10% de las madres de ilegítimos eran hidalgas, por lo que la nominación estaba condicionada por ambos factores: condición social e ilegitimidad.

Respecto al origen de los nombres asignados, nuevamente la posibilidad de homonimia del entorno nos obliga a tomar con cautela las cifras sobre la proporción de los transmisores. Las cifras se asemejan bastante a la transmisión general excluyendo, obviamente, las relativas a la familia paterna que arrojan cifras inferiores; ausencia que causa que la proporción de nombres sin relación (37,32%) sea ligeramente superior entre estos niños¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁸ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, cit., p. 199. No en vano la orfandad ya afectaba a un quinto de los niños.

¹¹⁵⁹ J.-P. KINTZ, "Société luthérienne et choix des prénoms à Strasbourg, XVIe–XVIIe siècles", cit., p. 90. La asignación del nombre del padre respondía a un intento de afianzar la imputación de la paternidad.

Tabla 75. Origen de los nombres asignados a los hijos ilegítimos

Origen	Nº	%
Sin relación	836	37,32
Padrino	461	20,58
Madrina	406	18,13
Santorál	284	12,68
Cura	159	7,10
Madre	129	5,76
Abuela materna	129	5,76
Patrón parroquial	106	4,73
Padre	99	4,42
Abuelo materno	99	4,42
Abuela paterna	48	2,14
Abuelo paterno	37	1,65
	2240	

La transmisión del nombre de los padrinos se mantiene en cotas similares; aun así, se puede observar una leve menor transmisión por parte de los padrinos (20,58%) respecto a la transmisión general y, por contra, la madrina (18,13%) asigna su nombre en mayor medida. Se trata de una consecuencia directa de los modelos de padrinazgo individuales puesto que, frente al 4,8% de niños legítimos que recibían una mujer en solitario por madrina, entre ilegítimos esta cifra ascendía al 15,5%.

Además de la madrina, la abuela materna (5,76%) y el abuelo materno (4,42%) también salían revalorizados. La red de apoyo de estas mujeres estaba encabezada, salvo fallecimiento, por sus progenitores, con quienes residía y los que, de mantener la jefatura de la casa, decidirían el futuro de la madre y el bautizado: facilitar la integración en la casa y la familia o condenarla a un futuro de marginación y/o destierro. En consecuencia, no podemos dejar de entrever un gesto de agradecimiento en la asignación del nombre.

Atendiendo a que los parámetros de la transmisión de nombres mantenían grandes similitudes con los hijos legítimos, no debe sorprender que el repertorio también. Los ocho primeros puestos del repertorio femenino eran exactamente idénticos al repertorio general, únicamente los nombres de Juana y Dominga aparecen invertidos. En consecuencia, la única diferencia son Dolores y Ramona que, en la clasificación general constan como quinceavo y dieciseisavo; sin embargo, hay que tener en cuenta que estos nombres aparecen en puestos más bajos en la clasificación general por tratarse de antroponimos empleados, principalmente, en el siglo XIX, coincidiendo con el auge de la ilegitimidad.

Respecto a los nombres masculinos más frecuentes, se produce una situación similar al estar incluidos exactamente los mismos nombres. La diferencia estriba en su orden ya que, por ejemplo, el nombre de Antonio fue en la clasificación general el nombre más habitual como consecuencia directa de su uso como segundo nombre; entre los ilegítimos al no ser designados en la misma medida con dos nombres el uso de Antonio decayó a la tercera posición.

Tabla 76. Repertorio onomástico de los ilegítimos

Masculino			Femenino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
José	156	13,93	María	285	26,99
Manuel	121	10,80	Josefa	77	7,29
Antonio	111	9,91	Manuela	68	6,44
María	89	7,95	Antonia	51	4,83
Francisco	61	5,45	Francisca	37	3,50
Juan	58	5,18	Juana	34	3,22
Ramón	47	4,20	Dominga	27	2,56
Pedro	46	4,11	Rosa	25	2,37
Domingo	42	3,75	Ramona	23	2,18
Benito	17	1,52	Dolores	21	1,99
Otros nombres	33,21%		Otros nombres	38,64%	
Total frecuencias	1120		Total frecuencias	1056	
Repertorio	160		Repertorio	168	
Prom. Isonímico	4,92		Prom. Isonímico	4,13	

Por consiguiente, tampoco debe sorprender el alto grado de homonimia alcanzado entre estos niños, entre los que el índice isonímico es alto¹¹⁶⁰. De hecho, diez nombres representaban más del 60% del total de asignaciones.

Si bien fueron mayoritariamente nombres presentes en el repertorio habitual, si es posible citar nombres que solo tuvieron cabida entre los ilegítimos, aunque reducida normalmente a un único caso: Concordia, Viridiana, Lesmes, Belarmino o Gordiano, pero también otros que parecen poseer una connotación explícita sobre el propio bautizado como Amado/Amada o Deusdedit.

En definitiva, el padrinazgo de hijos ilegítimos fue utilizado para reforzar su integración en el círculo familiar íntimo y conocidos próximos. No se buscó con ellos hacer alarde del círculo social en el que se movían los progenitores ni crear nuevas relaciones, sino que el foco estaba situado en normalizar la condición del bautizado de ilegítimo y la de madre soltera. Mismo uso que se dio a la antroponimia que, dentro del recato pretendido, se acomodó a las modas onomásticas y al repertorio familiar.

10.2. EL PADRINAZGO DE EXPÓSITOS

La relación establecida entre exposición e ilegitimidad abre, al mismo tiempo, un problema clasificatorio derivado de la propia fuente. Consideramos como expósitos aquellos niños que fueron abandonados por sus padres ya fuese dejándolos en lugar público, ya fuese entregándolo en un torno personalmente o por mediar una tercera persona. Sin embargo, en la fuentes parroquiales no todos los expósitos responden a esta situación, sino que en algunos no hubo voluntad de abandonar, solo de ocultar la paternidad a las autoridades eclesiásticas. En 1823, Josefa Mourelo solicitó que se realizase una averiguación de su partida de bautismo en el que había sido presentada como expósita al párroco, pero fue criada por su madre y tíos¹¹⁶¹. Y lo mismo a la inversa, pues dependemos de la inclusión de referencias a la situación de

¹¹⁶⁰ J. A. BALLESTEROS DÍEZ, "Onomástica y mentalidades en el siglo XVI", cit., p. 34.

¹¹⁶¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente de Ver*, cit.

exposición en la partida bautismal por parte del eclesiástico quien era posible que no estuviese al tanto de la voluntad de conducir al niño a la inclusa. En 1813, se bautizó Toribio, anotado como hijo natural de María López e *incierto padre*; la única referencia a su condición de expósito fue la nota al margen: *murió en Mellid llebándolo para el Hospital de Santiago*. Al contrario que en otras áreas, nuestra problemática para identificar a los expósitos se basa en la omisión de dicha palabra, pero no en el empleo de metáforas como *hijos del pueblo*¹¹⁶².

La exposición afectó en mayor medida a niños (53,89%) que a niñas (46,11%), pero sin llegar a ser una diferencia significativa dado que no se trataba de un abandono debido a la condición del recién nacido¹¹⁶³. Las circunstancias económicas de los progenitores, así como el impedimento que podía suponer para un futuro matrimonio el tener un hijo previo, fueron los principales factores que condicionaron este fenómeno¹¹⁶⁴. Numerosos juristas de la época e investigadores contemporáneos señalaban la ilegitimidad del bautizado como principal causa de su trágico destino¹¹⁶⁵; sin embargo, cada vez son más los autores que dan más importancia al contexto económico y social de los padres que a la condición de ilegítimo a la hora de recurrir al abandono¹¹⁶⁶.

Hasta finales del siglo XVIII, estos niños eran recogidos en único centro para toda Galicia y norte peninsular: la Inclusa dependiente del Real Hospital de Santiago, en funcionamiento desde finales del siglo XV¹¹⁶⁷. Con el advenimiento del siglo XIX, comenzaron a desarrollarse diversos proyectos de inclusas en las capitales de provincia gallegas¹¹⁶⁸. Aún así, salvo aquellas criaturas que eran abandonadas en el propio torno de la inclusa o en la propia ciudad, suponía que el recién nacido debía superar un largo viaje antes de llegar a ella, viaje en el que no estaba asegurada su supervivencia: a enfermedades pueriles, hay que añadir una escasa alimentación y unas condiciones de trayecto que, incluso no siendo invierno, podían suponer grandes obstáculos¹¹⁶⁹. En consecuencia, el bautismo podía ser realizado en el lugar de origen, en una parroquia de tránsito o en la propia inclusa, donde, a

¹¹⁶² M. Á. SÁNCHEZ GARCÍA, “Ilegítimos y expósitos en Hellín durante el siglo XVIII”, *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, 46, 2002, p. 61.

¹¹⁶³ Algunos autores como P. PAGEOT, *Enfants sans parents. Les enfants trouvés en Limousin-Périgord*, cit., p. 25, han defendido que se abandonaba a las niñas en mayor proporción por considerarse un futuro gasto, mientras que los varones eran futura mano de obra.

¹¹⁶⁴ I. ROBIN-ROMERO, *Les orphelins de Paris: enfants et assistance aux XVIe-XVIIIe siècles*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, p. 25. La viudez, especialmente del padre, fue un factor con una incidencia considerable.

¹¹⁶⁵ E. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, “Los expósitos del Hospital Real de Santiago, 1651-1840: análisis evolutivo”, en Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo (eds.) *Universitas: Homenaje a Antonio Eiras Roel*, Servicio de Publicaciones, Santiago de Compostela, 2002, pp. 320-321; P. PAGEOT, *Enfants sans parents. Les enfants trouvés en Limousin-Périgord*, cit., p. 25; J. A. SALAS, “De l’abandon à l’insertion sociales: les enfants trouvés de l’Hôpital de Notre-Dame-De-Grâce à Saragosse aux XVIIe et XIXe siècles”, en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.) *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier), p. 325.

¹¹⁶⁶ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., pp. 461-462; I. DUBERT GARCÍA, “Mecanismos asistenciales y mortalidad infantil en la Galicia del interior: el Hospital de San Pablo de Mondoñedo de 1780 a 1850”, cit., pp. 214-215; E. PASCUAL RAMOS, “Hospicios y expósitos en Mallorca durante el siglo XVIII (1701-1812)”, *Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història*, 66, 2017, p. 111.

¹¹⁶⁷ A. ARTETA, *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia y modo de remediarla*, cit., p. 92. En consecuencia, a ella llegaron niños procedentes de Asturias y León.

¹¹⁶⁸ O. REY CASTELAO, “Niños y adolescentes urbanos en Galicia: marginación y vías de inserción en la segunda mitad del siglo XVIII”, en Maria Marta Lobo de Araújo, María José Pérez Álvarez (eds.) *Do silêncio à ribalta: os resgatados das margens da História (séculos XVI-XX)*, Universidade do Minho, Braga, 2015, p. 12; E. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, “Los expósitos del Hospital Real de Santiago, 1651-1840: análisis evolutivo”, cit., p. 320; I. DUBERT GARCÍA, “Mecanismos asistenciales y mortalidad infantil en la Galicia del interior: el Hospital de San Pablo de Mondoñedo de 1780 a 1850”, cit., p. 199; J. R. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *Las Hijas de la Caridad en Ourense: Beneficencia y enseñanza (siglos XIX y XX)*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 2007, p. 88.

¹¹⁶⁹ H. SOBRADO CORREA, “Obstáculos estructurales al desarrollo de los intercambios comerciales en la Galicia de la Edad Moderna”, cit., p. 308.

tenor de las cifras proporcionadas por Rey Castelao y Martínez Rodríguez, no fue infrecuente la llegada de expósitos sin bautizar¹¹⁷⁰.

En perspectiva, el alcance de la exposición de la diócesis de Lugo puede ser calificado de excepcional pues, entre el siglo XVI y el XIX representó el 1,02% de los bautismos¹¹⁷¹. Esta cifra debe ser matizada en el aspecto temporal así como en el geográfico pues, mientras en algunas parroquias no fueron abandonados más de un par de niños en dicho período, en otras este fenómeno fue más recurrente por su situación de paso o de concurrencia. A lo largo de los siglos también se alteró el peso de la exposición: a mediados del siglo XVII no representaba más del 0,4% y a finales del siglo XIX se redujo al 0,04%. El período de auge de la exposición en la diócesis de Lugo se puede situar en los siglos XVIII y XIX, con especial incidencia en el tránsito de uno a otro y primera mitad: a inicios de siglo XVIII, el 0,53% de los bautizados había sido abandonado, cifra que media centuria después había ascendido al 0,85%, se trata de un porcentaje por debajo de la media para todo el período pero que muestra la tendencia al alza que se venía produciendo. El momento máximo de la exposición tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del siglo XIX, etapa en la que ciframos la exposición en el 2,45%. El abandono se atenúa en los años centrales del siglo XIX, pero todavía se mantenía en cotas elevadas: 1,81%; al final del siglo, se redujo a su mínima expresión (0,04%).

Tabla 77. Evolución de la exposición

	Mediados s. XVI	Tránsito s. XVI-XVII	Mediados s. XVII	Tránsito s. XVII-XVIII	Mediados s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Nº	3	0	8	15	24	74	55	1
%	0,98%	0,00%	0,42%	0,53%	0,85%	2,45%	1,81%	0,04%
Total	306	1035	1901	2820	2827	3025	3047	2616

Como factor que incidió en el incremento de la exposición en la primera mitad del siglo XIX, no podemos dejar de citar la apertura de diversas inclusas o puntos de recogida de expósitos a lo largo de la geografía gallega como consecuencia de la Real Cédula de Carlos IV. Tener dónde y cómo poder abandonar a un hijo no deseado propició que se valorase como opción, pero, desde luego, no se debe apuntar como causa principal que provocase un efecto llamado¹¹⁷². Antes de ello, la única salida era el abandono en un lugar público con lo que se desconocía el futuro que le esperaba a la criatura o el infanticidio que, además de ser castigado por las autoridades eclesiásticas y civiles, era reprobado entre la población.

Debemos precisar que las cifras anteriores la segunda mitad del siglo XVIII podrían ser numéricamente superiores, aunque el volumen no tendría porque verse alterado. Si como vimos la tendencia era bautizar en plazos muy laxos que podían suponer el fallecimiento sin el

¹¹⁷⁰ E. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, “Los expósitos del Hospital Real de Santiago, 1651-1840: análisis evolutivo”, cit; O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, cit.

¹¹⁷¹ E. MIRA CABALLOS, “Expósitos en Tierra de Barros en la Edad Moderna. Unos apuntes”, en *Actas de las IV Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros*, Asociación Histórica de Almendralejo, Almendralejo, 2013, p. 305,1%. F. RAMÍREZ GÁMIZ, *Comportamientos demográficos diferenciales en el pasado*, cit., p. 159, entre 0,3-1%; Incluso en zonas del continente americano como Costa Rica, donde K. SÁNCHEZ CHÁVES, “Niños expósitos y huérfanos en la provincia de Costa Rica, siglo XVIII”, *Diálogos: Revista electrónica de historia*, vol. 5, 2005, p. 8 aporta como cifra de expósitos 0,94%. Por el contrario, otras áreas peninsulares como la estudiada en M. Á. SÁNCHEZ GARCÍA, “Ilegítimos y expósitos en Hellín durante el siglo XVIII”, cit., p. 41, muestra un índice de exposición de 1,68%.

¹¹⁷² J. M. ARIAS NETO; R. R. SILVA, “A assistência caritativa à infância abandonada e exposta na cidade de São Paulo no século XIX”, *Diálogos*, vol. 16, 1, 2017, p. 241. Otras áreas en las que dicha cédula no tenía efecto alguno mostraron índices de exposición importantes también en la primera mitad del siglo XIX como São Paulo, donde en dicho siglo e alcanzó el 15,9%.

sacramento de una considerable parte de los nacidos, entre los expósitos esta podría ser superior dada la mayor voluntad de ocultar el nacimiento¹¹⁷³. De igual forma, aquellos que llegaron a la inclusa compostelana sin bautizar procedentes de Lugo no dejaron rastro alguno en nuestras fuentes parroquiales.

En cuanto a su impacto por áreas, podemos afirmar la existencia de dos grandes bloques en la misma diócesis. Por un lado, la zona norte de la misma, compuesto por la ciudad de Lugo y sus comarcas aledañas, donde Sobrado Correa ha calculado un impacto de la exposición del 0,28% en la primera mitad del siglo XIX¹¹⁷⁴. Aunque no entra en el área estudiada por él, incluimos en esta área la zona oriental de la diócesis, así como el centro de la misma. Por otro lado, el segundo bloque es el área sur encabezada por la villa de Monforte de Lemos y las comarcas que, desde allí, se atravesaban en dirección a Santiago de Compostela. En esta zona, el impacto de la exposición fue claramente superior, sobre todo en la villa de Monforte donde, algún año, llegó a representar más del 50% de los bautizados. Valga como ejemplo los bautizados en la parroquia de San Vicente del Pino, una de las feligresías que componían la citada villa, donde los expósitos supusieron el 60% de los bautizados en 1810, 68,2% en 1813, o 43,8% en 1814; incluso después de unas décadas, el impacto se mantenía, en 1842 el 30,8%, el 57,1% en 1845 o el 64,3% en 1846¹¹⁷⁵. Estas cifras se deben a que Monforte, como único centro urbano del sur de Lugo, se configurase, extraoficialmente, como centro de recepción de los expósitos del área sudeste de Lugo y de las diócesis colindantes, dado que Monforte se hallaba en una vía de tránsito hacia Santiago desde la meseta. La Inclusa de Santiago fue, durante mucho tiempo, la única no solo de Galicia, sino del noroeste peninsular, por lo que llegaron a ella niños procedentes de Asturias y León. Desde allí, se dejaban en manos de conductoras que se dedicaban a ello de forma profesional para llevarlos a la Santiago de Compostela o, más tarde, a Lugo.

Pero, incluso, dentro de esa área suroeste, hubo diferencias internas importantes ya que no en todas las parroquias del camino se bautizaron expósitos, por lo que debemos apuntar a la existencia de algún factor que determinó en cuales se paraba. Como apunta Fonte, las altas esferas de la Iglesia en Portugal tuvieron que intervenir para garantizar el bautismo de los niños abandonados ya que se oponían a hacerlo gratis¹¹⁷⁶; esto nos parece la hipótesis más probable que llevó a las conductoras a optar por unas parroquias y no otras: la gratuidad de la administración del sacramento. El bautismo de los que eran abandonados cuya elección de la parroquia de bautismo dependía de las posibilidades de quien realizaba el abandono, en el sentido de hasta dónde podía llegar sin levantar sospechas de su ausencia, pero que le garantizase el anonimato. Por el contrario, las conductoras hacían una elección específica de la parroquia. San Paio de Diomondi y San Pedro de Besteiros estaban unidas y, por tanto, eran administradas por el mismo párroco. Desde la primera década del siglo XIX, el abandono de niños en el atrio de la iglesia o en la puerta de algún vecino eran fenómenos de cierta frecuencia; pero la ola de expósitos estaba por llegar y fue a través de las conductoras. El trece de enero de 1807, aparece en la parroquia María Díaz, vecina de la villa de Monforte, quien solicita que bautice *por amor de Dios* a un Niño que estaba en peligro de muerte, a lo

¹¹⁷³ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., p. 92. En los ocho primeros días de vida, la mortalidad infantil se disparaba en comparación con los siguientes meses.

¹¹⁷⁴ H. SOBRADO CORREA, *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna*, cit., p. 461.

¹¹⁷⁵ Cifras muy superiores a las máximas de otras áreas urbanas: J. DÍAZ-PINTADO PARDILLA, “Una forma de marginación: los niños expósitos de Manzanares en la Edad Moderna”, *Cuadernos de estudios manchegos*, 20, 1990, p. 290, Manzanares no superó el 8%.

¹¹⁷⁶ T. A. DA FONTE, “No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)”, cit., p. 303. En Portugal, las autoridades eclesiásticas tuvieron que intervenir para garantizar el bautismo de los expósitos ante la negativa de los párrocos por no percibir nada por ello.

que accedió administrándole el sacramento tanto a ese niño como al otro que portaba y, posiblemente, no solicitase pago alguno ya que se trataba, además, de unas parroquias cuyo señorío pertenecía al obispo de Lugo. En veintiséis mayo del mismo año, María Díaz vuelve a la parroquia para bautizar a otra expósito que conduce a Santiago; en este caso, además, se proporciona la fecha de nacimiento de la niña –veintiuno de mayo–, desde el cual se dejaron transcurrir cinco días ¿acaso desde la villa de Monforte donde residía no cruzó otras parroquias en la que detenerse para solicitar un bautismo? Tras ella, fueron otras conductoras las que se sumaron a bautizar expósitos dichas parroquias en lo que consideramos que fue un efecto llamada ante la gratuidad de la administración del sacramento. Salvo aquellas conductoras cuyo pago dependía del ayuntamiento u otras instituciones, pero no tenían que ocuparse del bautismo, el resto de conductoras que realizaban encargos directos o a través de terceros, debían satisfacer con la retribución recibida todos los gastos, incluyendo el bautismo.

Si los actores implicados en el sacramento bautismal suponían la primera red social con la que contaba un bautizado, en el caso de las criaturas que habían sido abandonadas más todavía, en tanto carecían de la red familiar inicial. Debido a ello, el soporte que representaban los padrinos a efectos de inserción social se tornaba más importante, pero la normativa eclesiástica no reflejó responsabilidad más allá de enseñar la doctrina¹¹⁷⁷; por lo que la actitud de los padrinos fue meramente *de trámite*¹¹⁷⁸.

Tabla 78. Modelos de padrinazgo y condición social de los padrinos

		Nº	%
Modelo Pareja		42	23,33
Ambos sin tratamiento		34	80,95
Padrino con tratamiento+Madrina sin tratamiento		3	7,14
Padrino sin tratamiento +Madrina con tratamiento		3	7,14
Ambos con tratamiento		2	4,76
Modelo Individual Masculino		50	27,78
Sin tratamiento		42	84,00
Con tratamiento		8	16,00
Modelo Individual Femenino		86	47,78
Sin tratamiento		79	91,86
Con tratamiento		7	8,14
Sin padrinos		2	1,11
Total			
Padrino	Sin tratamiento	79	85,87
	Con tratamiento	13	14,13
Madrina	Sin tratamiento	116	90,63
	Con tratamiento	12	9,38

Como se puede ver, el modelo de pareja (23,33%) fue el menos frecuente entre los expósitos y, de hecho, solo diez casos se corresponden con el siglo XIX. Es decir, desde el momento en que el padrinazgo individual comenzó a tener cabida en Lugo, este fue el modelo

¹¹⁷⁷ M. DE MORATINOS Y SANTOS (ED.), *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, cit. Lib. III, Tít. XIV, Const. III.

¹¹⁷⁸ O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 213.

estándar usado para los expósitos¹¹⁷⁹. En las primeras décadas del siglo XVIII, los modelos individuales –un varón o una mujer– comenzaron a ganar terreno situándose para la generalidad de los niños en el 8,19%; entre los expósitos, la introducción de este modelo fue superior, siendo el escogido para un tercio de ellos. Desde ese momento hasta finales del siglo XIX, los expósitos fueron apadrinados de forma mayoritaria por una sola persona, frente al resto de bautizados en los que predominaba el modelo de pareja. A inicios del siglo XIX, solo el 10,8% de los expósitos recibía dos padrinos, cifra que decayó aún más media centuria después (3,6%).

No se trató de una práctica única, sino que el modelo individual fue el recurrente para los expósitos en distintas áreas por varias razones¹¹⁸⁰. En primer lugar, al bautismo de expósitos se les presupone un mayor secretismo con el fin de asegurar el anonimato de los padres biológicos por lo que, cuantas menos personas estuviesen al tanto, mejor. En ese sentido, debemos citar el escaso papel de los eclesiásticos como padrinos, al contrario que en otras áreas¹¹⁸¹; más que a un intento de apartarse de dichos padrinazgos –que también-, hay que apuntar a esa voluntad de evitar que más gente estuviese al tanto. En consecuencia, solo era necesaria una persona apadrinadora y un eclesiástico que administrase el bautismo. Si solo había un eclesiástico disponible, este tenía que estar detrás de la pila, siendo lógica su ausencia como padrinos.

En segundo lugar, se trataban de padrinazgos de trámite, al igual que si el bautismo se realizase en la Inclusa, puesto que se sabía que ese era su futuro¹¹⁸²; es decir, no había intención de crear redes sociales para el expósito de las que se pudiese beneficiar, por lo tanto, era inútil que se crease parentesco espiritual con dos personas cuando para administrar el sacramento una era suficiente. Esto se ve respaldado por la constante repetición de las madrinas, por ser las conductoras; en menos de una década, Cayetana López contaba con más de quince ahijados, misma cifra que alcanzó Francisca Varela entre 1836 y 1847. La presencia recurrente de las conductoras induce a sostener la misma hipótesis que Díaz-Pintado, en su caso, referido a las nodrizas, que estaría causada por la ausencia de voluntarios para tal labor¹¹⁸³. Esta falta de voluntarios sería la tercera causa.

Se podría enarbolarse como cuarta causa que el modelo individual fue el considerado por la Iglesia como el ideal y, dado que los bautismos de expósitos eran sobre los que mayor control tenían, resultaría coherente que aplicasen dicho modelo. Es más, se puede citar como quinta cuestión que favoreció el padrinazgo individual de los expósitos el intento de control de la Iglesia del parentesco creado para evitar matrimonios entre parientes espirituales. Dado que el futuro del infante era desconocido más allá de ser llevado a la inclusa, nada garantizaba que la criatura no retornase a la zona en el futuro y procurase tomar estado en ella. El expósito no solo desconocería quienes constituían su familia biológica, sino que también la espiritual. En consecuencia, al seleccionar una sola persona se evitaba la multiplicación de parentescos desconocidos para el expósito y, de forma análoga, se prefirió el padrinazgo de las mismas personas, no por una falta de consideración hacia el propio bautizado, sino que garantizaba un

¹¹⁷⁹ Semejante aconteció en las inclusas, donde el modelo individual imperó: en Santiago desde la primera mitad del siglo XVIII, O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, cit., pp. 224-225; y, en A Coruña, desde su creación. O. REY CASTELAO, “El apadrinamiento de los expósitos de la Inclusa de A Coruña, siglos XVIII-XIX”, cit., p. 490.

¹¹⁸⁰ A. BASILICO, “La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l’époque moderne”, cit., p. 27; M. Á. SÁNCHEZ GARCÍA, “Ilegítimos y expósitos en Hellín durante el siglo XVIII”, cit., p. 68.

¹¹⁸¹ A. IRIGOYEN LÓPEZ, “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, cit., p. 86.

¹¹⁸² O. REY CASTELAO, “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, cit., p. 213.

¹¹⁸³ J. DÍAZ-PINTADO PARDILLA, “Una forma de marginación: los niños expósitos de Manzanares en la Edad Moderna”, cit., p. 313.

mayor control al saber que, por su oficio, eran potenciales parientes espirituales de un expósito¹¹⁸⁴.

Respecto a la participación de las élites como padrinos, la ocultación del bautismo condicionó su escasa influencia: 14,13% de los padrinos y 9,38% de las madrinan¹¹⁸⁵. Atendiendo a que el volumen de hidalgos de la diócesis lucense rondaba el 8%, estas cifras semejan altas, pero, si las comparamos con el rol de padrinos que desempeñaron fuera de su grupo social, son ligeramente más bajas¹¹⁸⁶. En la práctica, su padrinazgo dependió de un factor: el volumen de expósitos encontrados en los términos parroquiales, pues participaron en aquellos casos en los que el hallazgo de un expósito era anecdótico, ya que, por tanto, la publicidad del suceso era máxima lo que les permitía mostrarse ante sus vecinos como magnánimos y caritativos¹¹⁸⁷. Dicho de otro modo, la infrecuencia de los expósitos impulsó a las élites a apadrinarlo como un medio de notoriedad. El expósito de Cartelos fue apadrinado por uno de los hijos del señor jurisdiccional de la parroquia junto con una residente del mismo pazo. Semejante aconteció en San Xián de Tor, donde el primer expósito que apareció (1722) fue apadrinado por el matrimonio que ostentaba la jurisdicción¹¹⁸⁸.

Otra razón de la participación de las élites era su conocimiento de la filiación real del expósito. En 1753 fue bautizada Ventura Feliciana como una niña expósita cuyos padrinos fueron don Benito Valcárcel y doña Josefa Pardo. Más de veinte años después, se descubrió que dicha niña era hija natural de dos hidalgos de la parroquia de Santa María de Baamorto, parroquia con la que doña Josefa acreditaba tener relación al proceder de ella los padrinos de, al menos, una de sus hijas.

En definitiva, podemos sistematizar el padrinazgo de expósitos en tres categorías que se distinguen según el volumen de expósitos que había sido bautizado en la parroquia y según el método de renuncia a la potestad –abandono en un lugar público o encargo a una conductora–.

Tabla 79. Parámetros de padrinazgo de los expósitos

Número de expósitos	Método	Modelo de padrinazgo	Características padrinos
Bajo	Abandono	Pareja	Élites
Bajo	Encargo	Pareja o individual	Vecinos o conductora
Alto	Abandono	Individual	Conductoras o veedores
Alto	Encargo	Individual	Conductoras

En algunos casos, fueron las propias personas que encontraron a la criatura quienes ejercieron de padrinos ante la pila bautismal. Si, por el contrario, el niño no aparecía

¹¹⁸⁴ F. CHACÓN JIMÉNEZ, “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia”, cit., p. 41. Defiende que la selección de padrinos distintos, incluso para los bautizados en el mismo día, revela una cierta consideración hacia los expósitos.

¹¹⁸⁵ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., pp. 150-151. En oposición, en otras áreas como Mirandola (Italia), el papel apadrinador de las élites estaba más marcado: en el siglo XVII, el 67,5% de los padrinos de expósitos pertenecían a dicho grupo social.

¹¹⁸⁶ A. PRESEDO GARAZO, “Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII”, cit., p. 119; P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “La vida en los pazos gallegos: entre la civilidad y la rudeza”, cit., p. 167. En el área oriental de Lugo, el estatuto nobiliario podía abarcar al 25-50% de las familias.

¹¹⁸⁷ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, cit., p. 237. También en Santiago de Compostela, las élites fueron más participativas en los padrinazgos de los abandonados en lugares públicos.

¹¹⁸⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Xián de Tor*, cit., f. 8; *Libro I de Defunciones de San Xoán de Tor, 1710-1888*, f. 7. Desconfiamos de que este expósito, Juan Francisco José Ventura, sea el mismo que en 1748 fallece y es anotado como «Juan Fortuna, mozo soltero sin padre ni madre».

abandonado, sino que venía en brazos de una conductora que solicitaba el bautismo, eran estas mismas quienes ejercían el madrinazgo. En ocasiones, algún miembro de la comunidad llegó a participar puesto que, aun carente de repercusión posterior, no dejaba de ser un acto de piedad que podía beneficiarlo en el más allá. Por ejemplo, Francisco (1767) fue apadrinado por Francisco Rey, un hombre que aparecía recurrentemente como padrino de niños cuyas circunstancias eran desfavorables –muerte de la madre, hijos naturales, etc.– semeja, pues, obvio que consideró la exposición una situación semejante en la que poner en práctica su piedad y caridad. Lo que nunca aconteció fue el padrinzago simultáneo de una conductora o veedor junto a un vecino. Sin embargo, que la comunidad no diese muchas muestras de participación, no significa que permaneciesen indiferentes, sino que participaron cuando veían posible que la criatura pasase a formar parte del tejido social de la parroquia y no podemos olvidar que sufragaban el gasto de la conducción, como también buscarles alimento y quien los criase sino eran llevados a la inclusa. Así quedó patente en la partida bautismal de Evencio (1780): *se remitió por consentimiento de los vecinos de esta de Requeixo al Hospital Real*¹¹⁸⁹. Además, hay que valorar otros elementos como la situación del templo parroquial en un núcleo de viviendas que significaba poder hacer llamar a algún vecino o la hora de llegada a la parroquia de la conductora puesto que los vecinos podían estar ya recogidos por ser una hora intempestiva. Por ejemplo, cuando en Santa María de Xián apareció en 1838 una expósito en la puerta de la iglesia, ejercieron de padrinos Jacobo Gómez y su hija María Josefa, *vecinos de la casa de Pereyra que a la sazón iban de tránsito para aquella*¹¹⁹⁰.

Por último, en aquellos casos en los que el número de expósitos era considerable, el padrinzago de la criatura era muy semejante independientemente del método de abandono. Aquellos que ya eran conducidos por una conductora, era esta la que ejercía de madrina; en cambio, si era abandonado, cabía la posibilidad de que dicha labor la ejerciese bien la conductora que lo llevaría a la inclusa, bien el veedor o encargado de llevar a la criatura hasta el templo parroquial para recibir el sacramento.

En cualquier caso, lo más frecuente fue el encargo a conductoras u otras personas que llevaron a las criaturas hasta un área segura que garantizase el anonimato de los padres, aunque no siempre, ya que alguna conductora llegó a declarar ante el párroco la filiación del expósito. Salvo los pocos abandonados en los atrios de las iglesias o puertas de algún vecino, el padrinzago de expósitos supuso más un mero trámite o acto de caridad que la integración de facto en la sociedad de estos niños. Basándonos en ellos, debemos aseverar que los bautizados en las parroquias de recepción no recibían la misma deferencia que quienes habían sido bautizados con una filiación.

Estas diferencias también quedaban patentes en la antroponimia manejada para estos niños. solo aquellos expósitos apadrinados por las élites recibieron nombres múltiples, especialmente destacado en los casos de tres y cuatro nombres (4,5%). Conscientes de que el nombre también conformaba un medio de publicidad, no dudaron en dar nombres múltiples que hiciesen destacar a estos niños entre la multitud, no por su condición de expósito, sino por la de ahijado de un hidalgo.

¹¹⁸⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santiago de Requeixo*, cit., f. 52v.

¹¹⁹⁰ ACPLU, *Libro II de Bautismos de Santa María de Xián*, cit., f. 59.

Tabla 80. Número de nombres asignados a los expósitos

Número unidades	Nº	%
1 nombre	119	66,1
2 nombres	53	29,4
3 nombres	7	3,9
4 nombres	1	0,6

Salvo estos casos, se optó por dar nombres de una sola unidad (66,1%) puesto que, por un lado, la Iglesia llegó a considerar los nombres múltiples una forma de vanidad y, por otro lado, la alta mortalidad de estos niños que superaba el 75% convertía en intrascendente la asignación de más nombres con un objetivo identificativo¹¹⁹¹. A ello, hay que sumar el hecho de que carecían de familia carnal por lo que se reducía la necesidad de asignar nombres laudatorios de los antepasados. Esta misma explicación es válida para buena parte de los casos de dos nombres (29,4%) dado que se tendió a utilizar como complemento el nombre de María con una finalidad protectora. También están incluidos en estos nombres dobles, aquellos casos en los que asignó el nombre de un santo específico que tenía un elemento identificador como, por ejemplo, Pedro Regalado o Simona de Rojas¹¹⁹²; tampoco se puede olvidar que a algunos expósitos se les dio un segundo nombre con la voluntad de que aparentase ser el apellido, aun cuando no lo era. Además, aunque apenas participaron de la moda de los nombres múltiples, sí se dejó sentir levemente.

Como decíamos, al no tener familia sanguínea se depositaba todo el peso simbólico en los elementos restantes: parentela espiritual, santos y referencias temporales o geográficas. Sin embargo, la asignación de nombres sin vinculación aparente (39,47%) con el entorno superó a la globalidad de los bautizados (34,26%), que sí tenían dichas referencias al estar integrados en una familia y comunidad. En una parte ínfima, se explica en el uso de los expósitos como un medio para introducir nuevos nombres, pero también en las peticiones de nombres solicitadas en las cédulas dejadas junto a los abandonados como, por ejemplo, a la niña a la que se solicitó fuese bautizada como María Soledad¹¹⁹³. Las cédulas o billetes no fueron habituales en la diócesis de Lugo, sobre todo cuando predominó el sistema de conductoras; en consecuencia, se debe afirmar la voluntad de no proporcionar abundantes referencias espaciotemporales ni personales¹¹⁹⁴. En parte, se debe al destino final que tendrían en la inclusa, donde la referencia a una parroquia o a una vecina sería nimia y, en oposición, sería más beneficioso para la criatura denominarlo como un santo, aunque no fuese el del día de bautismo, para ejerciese una función protectora.

La diferencia de consideración que tenía el trámite de nombrar a un expósito entre aquellos que habían sido abandonados y aquellos que eran llevados por una conductora

¹¹⁹¹ Cifras semejantes a las halladas por C. A. CORSINI, "Prénoms et classe sociale. Les enfants trouvés à Sienne, 1766-1768", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.) *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, p. 183. Entre el 64,5-79,4% de los expósitos recibía un sólo nombre y, mayoritariamente, nombres cortos.

¹¹⁹² ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 149v y 155. Hemos incluido estos nombres como dobles al considerar cada parte del nombre como independiente ya que la utilización de la coletilla identificativa del santo muestra una intención clara de diferenciarlos de aquellos que solo recibían el nombre de Pedro o Simona. Muestran una voluntad específica de asignar el nombre de dicho santo, por lo que no podemos calificar bajo el mismo epígrafe a los llamados Pedro Regalado que a los Pedros, aunque algunos también fuese en honor al mismo santo.

¹¹⁹³ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit., f. 9v.

¹¹⁹⁴ A. TARIFA FERNÁNDEZ, "Ilegitimidad, pobreza y mentalidad en el Antiguo Régimen: las cédulas de los niños expósitos de Úbeda (1665-1788)", cit., pp. 480-482. Las cédulas tenían una función identificativa y/o exculpatoria, pero, normalmente, quienes hicieron uso de ellas fueron los sectores acomodados.

entraña una diferencia significativa de la asignación de nombres sin relación. Cuando el niño tenía padrinos de la comunidad en la que era bautizado, fuesen o no de las élites, se tendió a utilizar referencias personales, geográficas o temporales de forma simbólica, al contrario que cuando era una conductora que, quizás, se inspiraba en su propia familia o contexto y no en la parroquia de bautismo.

En efecto, el santo del día del bautismo se configuró como el transmisor más destacado para los expósitos: el 21,43% de los nombres, cifra que para el general de los bautizados se situaba en el 13,86%¹¹⁹⁵. Por el contrario, la referencia geográfica –el patrón de la parroquia– no tuvo el mismo efecto, en tanto solo se empleó en el 1,50% de los nombres; aunque, en la práctica sería levemente superior si tuviéramos en cuenta otros santos de devoción local como, por ejemplo, san Froilán en Lugo, que se empleó para un par de expósitos.

Tabla 81. Origen de los nombres asignados a expósitos

	Nº	%
Sin relación	105	39,47
Santoral	57	21,43
Madrina	50	18,80
Padrino	28	10,53
Cura	15	5,64
Familiares	7	2,63
Patrón parroquia	4	1,50
Total	266	

Respecto a los padrinos, tuvieron una importancia diferente entre ellos y en lo concerniente a la comparación con los restantes bautizados. El padrino fue la causa de asignación del 10,53% de los nombres, una transmisión claramente inferior que la realizada para el general de los niños, que duplicaba ese porcentaje. Por el contrario, la madrina salió revalorizada al transmitir su nombre en el 18,80% de los nombres, cifra ligeramente superior que para la generalidad. Obviamente, la mayor incidencia del modelo de padrinazgo individual femenino tuvo su repercusión y facilitó la transmisión femenina.

Los curas (5,64%) no supusieron una causa de asignación frecuente, pero más salientable es el 2,63% de los nombres que hemos podido relacionar con la familia biológica de los expósitos. En contadas ocasiones, las conductoras o quienes llevaron a bautizar a la criatura llegaron a declarar la filiación del expósito, lo que supone una fuente de información de gran valor. Es más, aunque es una cifra baja, no deja de ser significativa porque muestra una voluntad de vincular a ese niño con su entorno.

Atendiendo a los índices de transmisión, no debe sorprender que el repertorio onomástico estuviese copado por nombres plenamente habituales como José/Josefa o Antonio/Antonia. La principal diferencia que se puede encontrar es la mayor incidencia del nombre de Tomás, sobre todo, entre las niñas para quienes fue el tercer nombre más frecuente

¹¹⁹⁵ Todos los investigadores afirman la importancia de la onomástica del día para denominar a los expósitos: C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 45; G. LEMEUNIER, "Nommer les Expósitos à Lorca (Province de Murcia, Espagne) au XVIIIe et XIXe siècles", en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.) *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier), p. 311; O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 226; M. Á. SÁNCHEZ GARCÍA, "Ilegítimos y expósitos en Hellín durante el siglo XVIII", cit., p. 67.

cuando en el repertorio general es el 22º; entre los niños, este nombre es el noveno cuando en general el decimotercero.

Tabla 82. Repertorio onomástico de los expósitos

Masculino			Femenino		
José	18	13,64%	María	30	26,32%
Antonio	14	10,61%	Josefa	9	7,89%
Juan	9	6,82%	Tomasa	6	5,26%
María	9	6,82%	Francisca	5	4,39%
Manuel	8	6,06%	Teresa	5	4,39%
Resto nombres	56,06%		Resto nombres	51,75%	
Total casos	132		Total casos	114	
Repertorio total	48		Repertorio total	49	

Fuera de los nombres más frecuentes, sí se encuentran nombres sin apenas incidencia entre otros niños. Como decíamos antes, los expósitos supusieron un canal de difusión de nuevos nombres que todavía no habían calado entre la población. Así acontecía en áreas como Portugal donde incluyeron en la onomástica de estos niños nombres de flores, del pasado germánico o de figuras de la historia¹¹⁹⁶. En el caso lucense, esta asignación se mantuvo dentro de los límites del santoral, lo que, aun así, permitió una amplia variedad a través de santos desconocidos o beatos como el niño denominado Aparicio. Igualmente, fueron frecuentes los ejemplos de introducción precoz de nombres de santos que después tendrían una cierta cabida en el repertorio general; por ejemplo, en Monforte de Lemos podemos señalar la expósita llamada María de San José, bautizada a mediados del siglo XVII, cuando ni el nombre ni la devoción a San José había calado en la población. Eso sí, debemos aseverar que aunque se asignaron nombres que pueden ser calificados como raros, como Evencio, Leocadia o Liborio, no se percibe ese intento de hacerlos destacar entre los restantes ni de darles nombres de índole vejatoria¹¹⁹⁷. La introducción de nuevos nombres tuvo como consecuencia una menor concentración de ellos: entre los varones, había un nombre para cada 2,02 niños y, entre las mujeres, para cada 1,71. Lo que nos induce a reiterar la diversificación onomástica de estos niños.

Como último elemento referente a la onomástica, queremos hacer mención a la paternidad simbólica que se asignaba a los expósitos y llegó a quedar reflejada en el nombre propio. Las referencias como *hijo de San José* o *hijo de la Iglesia*, que se citaban en lugares como Sevilla o Valladolid, no constan en ninguna feligresía¹¹⁹⁸. La única excepción fue la coletilla impuesta a dos varones en el siglo XIX que fueron bautizados bajo el nombre de *Ángel de Dios*; pero, más que referencia a una filiación simbólica de Dios, el conjunto del nombre parece apuntar hacia un sentimiento de caridad y piedad, a sabiendas del trágico

¹¹⁹⁶ T. A. DA FONTE, “No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)”, cit., pp. 308-310.

¹¹⁹⁷ O. REY CASTELAO, “El apadrinamiento de los expósitos de la Inclusa de A Coruña, siglos XVIII-XIX”, cit., p. 491. Las autoridades eclesíásticas se limitaron a recomendar no asignar nombres vejatorios, práctica que no se ha observado ni en las instituciones de recogimiento de expósitos ni en las parroquias de bautismo.

¹¹⁹⁸ B. BENNASSAR, “Les parentés de l’invention: enfants abandonnés et esclaves”, en Agustín Redondo (ed.) *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988, pp. 96-97; J. DÍAZ-PINTADO PARDILLA, “Una forma de marginación: los niños expósitos de Manzanares en la Edad Moderna”, cit., p. 282.

destino que tendrían estos niños¹¹⁹⁹. También se podría hacer mención a las coletillas añadidas como la citada María de San José o María de los Mártires.

En definitiva, los expósitos constituían los bautizados más vulnerables por lo que eran los más necesitados de los beneficios derivados del padrinazgo. Sin embargo, en la práctica, la administración del sacramento bautismal fue un mero trámite para garantizar la salvación de su alma, quedándose, por tanto, en el plano religioso y no en el social. Aunque en general el Estado, la Iglesia y la población consideraban que estos niños debían ser los principales destinatarios de los actos de piedad y caridad, cuando se trataba de un caso concreto tendieron a eludir su implicación. La única excepción fueron aquellos casos que reportaba un beneficio directo: las élites que trataron de reflejar en el padrinazgo de los expósitos una imagen de su altruismo, generosidad y compasión, cuando, realmente, escondía un objetivo propagandístico. En suma, los expósitos recibieron tanto padrinos como nombres meramente de trámite que no conllevaban ninguna aplicación ni vínculo real en la vida cotidiana de estos niños.

10.3. EL BAUTISMO DE SOCORRO

La administración de un bautismo de socorro no era algo premeditado, sino que respondía a la situación de peligro en la que se percibía estaba el nacido. La Iglesia había permitido que se bautizase en las situaciones de máximo riesgo conscientes de alta mortalidad perinatal que, de no autorizarlo, condenaba una ingente cantidad de niños al limbo. En ocasiones, la dificultad y duración del parto era un indicio de que se iba a necesitar administrar agua de socorro; sin embargo, en otras ocasiones, hasta que el niño no nacía y daba escasas señales de vida, nada hacía presagiarlo.

El bautismo de socorro consistía en echar agua al recién nacido que, posteriormente, debía acudir al templo parroquial para suplir las ceremonias: dado que solo había recibido agua, faltaban otros seis elementos para que fuese un bautismo completo. En teoría, el agua debía echarse sobre la cabeza, pero, en la práctica, las prisas, nervios y urgencias llevaron a que algunos decidiesen echarla sobre la primera parte del cuerpo que saliese a la luz¹²⁰⁰. En 1756, Andrés Gabriel fue bautizado de socorro *lavándole en el pie* o, en 1790, el hijo del corregidor de Monforte de Lemos, recibió agua de socorro por *don Mariano García, tesorero juvilado del Excmo. Sr. Duque de Wervick residente en esta villa quien aseguró había sido con aceleración e ignorancia de si tenía alguna parte del cuerpo fuera del vientre de su madre*¹²⁰¹.

El 1,76% de los bautizados había recibido agua de socorro previamente, pero sobre el total de nacidos debía ser superior¹²⁰². Ya hemos incidido repetidamente en la diferencia entre nacidos y bautizados por el amplio margen temporal dejado entre nacimiento y bautismo durante el cual podían fallecer un alto número de niños sin que quedase constancia de ello. En los niños que recibieron agua de socorro aun más acuciante era la situación puesto que, si

¹¹⁹⁹ O. REY CASTELAO, “Niños y adolescentes urbanos en Galicia: marginación y vías de inserción en la segunda mitad del siglo XVIII”, cit., p. 10.

¹²⁰⁰ I. CARMONA GONZÁLEZ; M. S. SAIZ PUENTE, “El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas”, cit., pp. 16-17. En Inglaterra, en los siglos XVII-XVIII, se llegó a proponer el uso de jerignas para hacer bautismos intrauterinos.

¹²⁰¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa María de Tuimil*, 1716-1824, f. 86v; *Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 1r.

¹²⁰² Sin contar la posibilidad de que la población también lo administrase a los nacidos ya muertos para tratar de salvar su alma. Tomando como base los datos del registro de abortos venecianos estudiados por N. M. FILIPPINI, “Prêtres et mort-nés : un cas vénitien d’enregistrement paroissial des avortons et des enfants mort-nés au XIXe siècle”, en Gaëlle Clavandier, Philippe Charrier, Vincent Gourdon, Nathalie Sage-Pranchère, Catherine Rollet (eds.) *Morts avant de naître, la mort périnatale.*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2018, pp. 69-72, habría que hablar de entre 1,4-5,7% más de niños engendrados.

habían recibido agua de socorro, era por el aparente riesgo de muerte; en consecuencia, afirmar que la mortalidad de los bautizados de socorro era superior que entre los que no la recibían resulta lógico. Para nuestro análisis, supone un obstáculo al haber un contingente numeroso de potenciales niños cuya recepción del agua de bautismo no quedó registrada. Además de la fragilidad de su salud, el plazo permitido para ellos por la Iglesia era superior – quince días – por lo que aumentaba el riesgo de que falleciesen antes.

El registro de niños fallecidos al nacer no fue habitual en Lugo por lo que, si no habían llegado a suplir las ceremonias, su rastro documental es nulo¹²⁰³. Se ha calculado que a las cifras de párvulos difuntos se deberían incrementarse en el 3% allí donde no se dejó constancia de los fallecidos recién nacidos¹²⁰⁴.

Tabla 83. Evolución de la administración de bautismos de socorro

	Mediados s. XVI	Tránsito s. XVI-XVII	Mediados s. XVII	Tránsito s. XVII-XVIII	Mediados s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Nº	8	5	21	34	58	94	66	24
%	2,61	0,48	1,10	1,21	2,05	3,11	2,17	0,92
Total	306	1035	1901	2820	2827	3025	3047	2616

En consonancia con ello, desde el siglo XVII fueron *in crescendo* los bautismos de socorro hasta alcanzar el 3,11% en el tránsito del siglo XVIII al XIX¹²⁰⁵. Por un lado, la mejora en la calidad de los registros parroquiales propició que se dejase constancia de más situaciones en las que se recurrió al bautismo de urgencia. Por otro lado, se redujo el número de nacidos que fallecían sin suplir las ceremonias y, por tanto, sin quedar registrados, al dejar transcurrir menos días hasta llevarlos al templo parroquial. A mediados del siglo XVIII, se llevó al 23,3% a suplir las ceremonias dentro de las cuarenta y ocho horas siguientes; un siglo después, eran el 61,7%. Además, todo ello tenía lugar en una atmósfera en la que la preocupación por el alma de los niños y la conciencia de las implicaciones de su muerte sin bautizar iban calando entre la población.

La progresiva medicalización del parto y las mejoras obstétricas repercutieron posiblemente de forma indirecta¹²⁰⁶. Resulta inviable hablar de medicalización plena por el área rural en el que nos movemos; como ya comentamos en otros capítulos, solo se recurría a cirujanos y médicos si el parto se complicaba¹²⁰⁷. Aún así, no se puede desechar que ciertas prácticas, como las relativas a la higiene, se hubiesen extendido y penetrado en la población.

La vigilancia por parte de las autoridades eclesiásticas contribuyó al incremento de los registros y confesiones de la administración de dicho sacramento en el hogar. En numerosas constituciones sinodales peninsulares postridentinas se había hecho especial énfasis en

¹²⁰³ A. BASILICO, “«Guadagnar quell’anima»: battesimi d’emergenza e tempi di attesa dalla nascita nella diocesi di Teramo (1600-1730)”, *Popolazione e storia*, vol. 11, 1, 2010, pp. 14-15. Si tomamos como referencia esta área, hay un claro subregistro puesto que, para mediados del siglo XVII, recibían agua de socorro entre el 5,26-8,04% de los bautizados.

¹²⁰⁴ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., p. 85.

¹²⁰⁵ S. N. HANICOT BOURDIER, “Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX”, cit., p. 3. Para el siglo XVIII, sitúa en 2,3% los bautismos de socorro.

¹²⁰⁶ F. ARENA, “La medicalizzazione del partoun proceso dell’età moderna? Genere e medicina tra saperi e poteri (XVII-XX secoli)”, cit., p. 82; S. GARCÍA GALÁN, “Las practicas tradicionales y la medicalización del parto: una convivencia tensa en la sociedad contemporánea”, cit., pp. 110-114.

¹²⁰⁷ X. M. GONZÁLEZ REBOREDO; X. R. MARIÑO FERRO (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, cit., pp. 35-39.

aseverar y condenar el bautismo en el hogar, salvo que fuese de clara emergencia¹²⁰⁸; además de proporcionar un marco metodológico jerarquizado –párroco, otros eclesiásticos, hombres laicos y, por último, mujeres—. En la práctica, la presencia de eclesiásticos fue reducida, solo el 12,9% de los bautismos de emergencia fueron realizados por ellos. Fueron mayoría los hombres laicos (43,9%), frente a las mujeres (25,5%) a pesar de que entre ellas había parteras o mujeres con experiencia en la administración del agua de socorro. En efecto, algunas partidas de bautismo dejan entrever el respeto y conocimiento de dicha jerarquía; Dominga Vázquez echó agua de socorro a un niño *por no haver allí hombre alguno*¹²⁰⁹.

La preferencia por un varón para echar agua de socorro explica que el modelo individual masculino (31,61%) tuviese el doble de incidencia que el femenino (13,55%), puesto que el bautizante fue el posterior padrino. Y, a su vez, fue la causa de menor incidencia del modelo de pareja (46,77%) y del fuerte impacto de la ausencia de padrinos (7,74%).

Tabla 84. Modelos de padrinazgo de los bautizados de socorro

	Nº	%
Modelo de pareja	148	46,77
Modelo individual masculino	92	31,61
Modelo individual femenino	42	13,55
Sin padrinos	24	7,74
Modelos múltiples	1	0,32

Las propias autoridades eclesiásticas preferían que el bautizante de socorro fuese quien sujetase a la criatura en el momento de suplir las ceremonias. Así dejó constancia el visitador en 1826:

*cuando se suplen las ceremonias del bautismo asistan padrinos y pudiendo ser el mismo ó la misma que le bautizó den caso de necesidad*¹²¹⁰.

Esta advertencia tenía una doble función: por un lado, evitar la multiplicidad de parentescos espirituales dado que se fusionaba en la misma persona el parentesco creado por bautizar y el creado por apadrinar, que de otra forma correspondería a dos personas distintas. Por otro lado, al obligar a que el bautizante de socorro acudiese a la ceremonia en la que solemnizaba el bautismo, se garantizaba poder interrogarlo y evitar administrar un bautismo subconditione sobre uno correcto o solo administrar los óleos cuando el bautismo de socorro era inválido.

Sin embargo, hasta inicios del siglo XVIII, la tendencia mayoritaria era que el bautizante no repitiese como padrino cuando se llevaba al templo a suplir las ceremonias. A mediados del siglo XVII, el 28,57% de los bautizantes ejercían después de padrinos; a inicios del siglo XIX, eran el 52,13%. De ahí, por ejemplo, el caso de padrinazgo múltiple hallado, puesto que Sebastián (1659) había sido bautizado de socorro por Pedro Núñez, quien lo tuvo también ante la pila bautismal; Inés de Armada, su tía, fue madrina en casa, mientras que en la Iglesia

¹²⁰⁸ A. GARCÍA Y GARCÍA; A. BERNAL PALACIOS (eds.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. I. Galicia; F. CANTELAR RODRÍGUEZ (ED.), *Synodicon hispanum*, cit., vol. III. Astorga, León y Oviedo En el Sínodo de Pedro Pacheco (Mondofredo, 1534) se estableció multa pecuniaria para quien osase bautizar en casa sin haber necesidad.

¹²⁰⁹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Xián de Esmoriz*, cit., f. 7.

¹²¹⁰ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Xián de Oulol, Santa Cruz de Grolos y San Miguel de Vilarmao*, 1783-1844, f. 60v.

fue Catalina Vilela¹²¹¹. No se trata de un modelo múltiple en si dado que no hubo más que una pareja en la iglesia, pero, en definitiva, el niño tuvo dos madrinas de las que el propio párroco dejó constancia. En consecuencia, conforme avanzó el control y la capacidad de la Iglesia, se incrementó la obediencia a las prescripciones del bautismo de socorro, incluyendo la preferencia de que bautizante y padrino fuesen la misma persona.

El bautismo sin padrinos responde a dos contextos que explican ambos la mayor incidencia en estos casos. El primero de ellos fue la anotación excepcional de criaturas que recibieron el bautismo de socorro, pero que no llegaron a suplírsele las ceremonias en la iglesia. Una parte de ellos se explica con base en que era el propio párroco quien lo realizaba; pero también fue una situación que se dio especialmente entre los gemelos ya que, aunque uno falleciese, se dejó constancia a través del otro. Fue el caso de los gemelos de Domingo Rodríguez y Manuela Rodríguez, nacidos en 1803, falleciendo el segundo *antes de suplirle las ceremonias en la iglesia*¹²¹². El segundo fue la progresiva asimilación entre bautizante y padrino por lo que, en ciertas parroquias, no se anotó explícitamente la condición doble de bautizante y padrino, induciéndonos a la duda de si existía dicha doble condición o si, por el contrario, no se habían designado padrinos. La advertencia a quien contraía el parentesco espiritual no diluye la duda, en tanto quien bautizaba también contraía dicho parentesco, aunque este vínculo fuese normalmente olvidado. Además, contribuyó a esta asimilación el alto índice de validez de los bautismos (83,77%), que colocaba a un escaso 16% de progenitores en el dilema de mantener al mismo bautizante como padrino, en tanto el bautismo no era válido y, por consiguiente, no se había creado parentesco espiritual con él.

Sin embargo, anotaciones como la de Fray Martín Hurtado nos ponen alerta sobre la confusión existente sobre el padrinzago en estas situaciones y el parentesco que se creaba. Manuel, nacido en 1702, fue bautizado de necesidad por el propio fraile quien especifica en la partida:

*Fueron sus padrinos de chatequismo y no de el bautismo don Joseph Bolaño, vecino de la feligresía de Santa Olalla de Quintá de Canzelada, y María Fernández, vecina del lugar de Cabo, a quienes advertí las obligaciones que tenían de instruir en la doctrina christina a el antes bautizado; pero no les advertí parentesco espiritual alguno porque es provable no contraer alguno*¹²¹³

Claramente, ni los propios eclesiásticos ni la población comprendían el complejo entramado de parentescos en las situaciones que se salían de la normalidad. Si bien la obligación de instruirlo estaba clara, lo relativo al parentesco causaba más confusión dado que no había que tener al ahijado en la pila bautismal al haber recibido ya el agua.

Como consecuencia de las prisas y de la asimilación entre bautizante y padrino, la incidencia de padrinzagos de las élites entre estos fue escasa. Incluso, aunque se optase por otras personas, la fragilidad del bautizado conllevaba que se prefiriese reservar la opción de recurrir a las élites a otros hijos con mayores posibilidades de sobrevivir para crear un vínculo más resistente.

¹²¹¹ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit., f. 120.

¹²¹² ACPLU, *Libro IV de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor*, cit., f. 4.

¹²¹³ ACPLU, *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, cit.

Tabla 85. Relación entre bautizado y bautizante de socorro

Relación	Nº	%
Relación desconocida	171	58,76
Familia materna*	53	18,21
Familia paterna*	34	11,68
Clérigo	20	6,87
Personal sanitario	6	2,06
Familia de ambas ramas*	5	1,72
Conductora	2	0,69
*Familia y homónimos		

Por su parte, la familia tuvo una ligera mayor participación, pero no por un recurso consciente y pretendido a ellos sino por la alta probabilidad de ser ellos quienes realizasen el bautismo de socorro al ser los principales auxiliadores en el parto: el 18,21% de los bautizantes de socorro eran familiares de la madre y el 11,68% del padre. Estas cifras nos obligan a reiterar el traslado que realizaba la familia materna para acompañar a la madre durante el parto, si bien es cierto que una parte de estos bautismos de socorro correspondían a hijos naturales que acostumbraban a nacer en un entorno menos propicio y en los que, obviamente, estaba más presente la familia materna que la paterna.

El bautismo de socorro funcionó entre las élites, especialmente, como una vía para poder aplazar la celebración, que se haría al suplir las ceremonias, para poder organizarla mejor y más ostentosamente. Esta práctica no respondía en un sentido estricto a un bautizo de emergencia ya que la vida del nacido no corría peligro, razón que llevó a la Iglesia a condenarla¹²¹⁴. Sin embargo, al ser las élites sus principales beneficiarios, se situaba al párroco correspondiente en una difícil situación al tener que escoger entre cumplir la normativa y tener buenas relaciones con las élites. En la diócesis de Lugo, no hallamos casos de esta práctica, ni siquiera cuando comenzaron a arribar los primeros progenitores que difundieron nuevamente la tendencia a los plazos laxos a finales del siglo XIX.

Respecto a la onomástica, se puede observar una tendencia a los nombres de una unidad (55,19%), aunque los nombres dobles tampoco fueron infrecuentes (34,74%). La pretendida sencillez de los nombres reside en tres cuestiones: la prisa por bautizar y suplir las ceremonias, el predominio de los modelos de padrino individual y el intento de no mostrar vanidad en su nombre como método de evitar su fallecimiento. Sin embargo, la pretensión de congraciarse con las divinidades y de facilitar la salvación a través del nombre apenas tuvo repercusión en el origen de los nombres, ya que el 34,12% de ellos no presenta relación con el entorno y solo el 16,31% correspondía al santo del día; si bien es cierto que la incidencia del santoral es superior a la tasa general, dista mucho de la de otros niños en malas condiciones como los expósitos. Las cifras de transmisión de los restantes agentes fueron muy semejantes a las tasas generales, salvo los padrinos que presentan un menor impacto como consecuencia de los casos en que no hubo. Además, en aquellos casos en los que padrino y bautizante eran personas distintas, se optó por no transmitir el nombre de uno ni del otro para evitar el agravio al que no lo transmitiese pues, aunque uno era el padre espiritual, el otro era el responsable de haber salvado su alma.

¹²¹⁴ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., pp. 301-302. Algunos progenitores aplazaron la celebración años, bautizando a varios hijos al mismo tiempo.

En el repertorio si se percibe sutilmente el claro predominio de nombres de tradición católica, especialmente, de los mártires y santos impulsados por la Iglesia. Esta tendencia se mantuvo incluso en aquellos períodos en los que se estaba produciendo una renovación onomástica ajena en buena medida a la religión. Momento en el que entre las niñas triunfaron advocaciones marianas como Generosa, de la O, del Socorro... pero, sobre todo, Carmen y Dolores. Por contra, nombres del Antiguo Testamento o del pasado grecorromano no tuvieron cabida entre estos niños, pese a que estaban en auge en el siglo XIX.

Tabla 86. Repertorio onomástico de los bautizados de socorro

Masculino			Femenino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
José	30	13,45	María	73	30,04
Manuel	22	9,87	Manuela	20	8,23
Antonio	21	9,42	Josefa	19	7,82
María	17	7,62	Antonia	11	4,53
Domingo	16	7,17	Rosa	8	3,29
Resto nombres	52,47		Resto nombres	46,90	
Total casos	223		Total casos	243	
Repertorio total	58		Repertorio total	58	

Los nombres más frecuentes apenas divergieron de los restantes niños puesto que, como hemos dicho, los agentes transmisores tuvieron cotas parecidas por lo que resultó un repertorio completamente inserto en el contexto y ajeno al gran riesgo que había padecido su receptor al nacer.

A modo de resumen, la función de bautizar de socorro acabó por convertirse en la obligación de ejercer de padrino ante la propia insistencia de las autoridades eclesiásticas. No obstante, en la práctica, algunos progenitores optaron por tratar de designar a otras personas, ya fuese para extender los lazos a través de una doble vía, ya fuese porque tenían la vista puesta en otra relación ajena al bautizante. Independientemente de ello, la alta mortalidad infantil acabó por convertir estos padrinazgos en una relación tenue y frágil, sin repercusión más allá de la muerte del bautizado que, normalmente, se producía a los pocos días sin dejar tiempo a la creación de vínculos emocionales por parte de los padrinos. A pesar de que sin el niño seguía existiendo una relación de compadres, esta se minimizó incluso por parte de los eclesiásticos que llegaron a desistir en la anotación de la partida bautismal si fallecía el niño.

10.4. EL PADRINAZGO DE GEMELOS

Durante la Edad Media, los gemelos formaban parte de los denominados monstruos: se entendía que el cuerpo femenino estaba dispuesto para dar a luz a un solo hijo simultáneo, por lo que cualquier parto múltiple se salía de la norma¹²¹⁵. Sin embargo, en la práctica, la relativa frecuencia (0,73%) de los partos múltiples y la ausencia de malformaciones o características específicas desvanecían cualquier atisbo de consideración negativa; aunque no redujo la

¹²¹⁵ M. A. FLORES DE LA FLOR, "La presencia de los monstruos en la prensa hispánica finidieciochesca", *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 24, 2012, p. 99.

atracción y curiosidad que originaban¹²¹⁶. La existencia de un parto múltiple suponía una anormalidad y alteración de la vida cotidiana que tenía como principal consecuencia una mayor mortalidad de madre e hijos¹²¹⁷. Por ejemplo, a mediados del siglo XIX, los párrocos dejaron constancia del fallecimiento de, al menos, trece de los cuarenta gemelos (32,5%).

Tabla 87. Evolución de los partos múltiples

	Nacidos			Partos		
	Múltiple	Total	%	Múltiple	Total	%
Mediados s. XVI	4	306	1,31	2	304	0,66
Tránsito s. XVI-XVII	12	1036	1,16	6	1030	0,58
Mediados s. XVII	12	1901	0,63	6	1895	0,32
Tránsito s. XVII-XVIII	44	2820	1,56	22	2796	0,79
Mediados s. XVIII	48	2827	1,70	24	2805	0,86
Tránsito s. XVIII-XIX	36	3025	1,19	18	3009	0,60
Mediados s. XIX	41	3047	1,31	20	3031	0,66
Tránsito s. XIX-XX	60	2616	2,29	30	2585	1,16

La mayor mortalidad perinatal que entrañaba un parto múltiple provoca, sin duda alguna, la infravaloración de estos¹²¹⁸. Especialmente, antes del siglo XVIII, donde la parquedad de los registros omitían toda referencia a bautizados de socorro o fallecidos antes de recibir el bautismo. Incluso, no podemos llegar a desechar que parte de los nacidos individualmente no fuesen en realidad gemelos. En 1851, fue bautizada María Méndez en San Paio de Muradelle, cuyo nacimiento en un parto múltiple queda registrado porque recibió agua de socorro, mientras que de su hermana solo se dice *muriendo inmediatamente sin poderse suplir las ceremonias de la iglesia*¹²¹⁹.

Igualmente, debemos tomar la misma precaución respecto al número de nacidos en dichos partos. Los ciento veintiocho partos múltiples registrados están copados por partos gemelares, solo hallando un parto triple. Este aconteció a mediados del siglo XIX en la ciudad de Lugo, lo que nos induce a considerar que, tanto por tiempo como por espacio, era donde había mayores posibilidades de salir bien el parto; por tanto, se puede sospechar de la existencia de más partos triples, pero con triste final¹²²⁰. El uso del término ‘gemelos’ para referirse a estos trillizos contribuye a ello, en tanto se utilizó independientemente del número de criaturas nacidas de un parto.

¹²¹⁶ A. BIDEAU; G. BRUNET, “Les jumeaux: étude historique et démographique à partir d’un exemple régional (XVIIe-XIXe siècles)”, en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero (eds.) *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, p. 56. Nuestras cifras son inferiores a las de Bideau y Brunet cuya investigación arroja oscilaciones entre 1,6-2,1%. Por contra, se asemejan más a las cifras de M. A. ALFONSO SÁNCHEZ; J. A. PEÑA GARCÍA, “Tasas de gemelaridad e ilegitimidad en una comunidad rural del País Vasco (Lanciego: 1800-1990)”, *Antropo*, 5, 2003, p. 58, que se sitúa en el 0,94%; o a las de J. A. BALLESTEROS DÍEZ, “Natalidad, nupcialidad y fecundidad en Mérida durante el siglo XVI”, cit., pp. 19-21 que sitúa lo partos dobles en Mérida entre el 0,6-1,02%.

¹²¹⁷ G. TASSIN, *Avoir des enfants au XVIIIe siècle*, cit., p. 68. La falta de singularización de las parejas de gemelos lleva a Tassin a afirmar que un parto gemelar era habitual.

¹²¹⁸ P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia”, cit., p. 85; A. BIDEAU; G. BRUNET, “Les jumeaux: étude historique et démographique à partir d’un exemple régional (XVIIe-XIXe siècles)”, cit., p. 62. La mortalidad de los gemelos duplicaba las cifras generales.

¹²¹⁹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle*, cit., f. 142v.

¹²²⁰ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 319v.

Dado el riesgo de subregistro, apenas podemos hacer un análisis de la evolución temporal de los partos múltiples; pero, sobre todo, porque no respondían a un objetivo buscado o a la consecuencia de un comportamiento determinado. Únicamente, se puede destacar que la proporción se mantuvo por debajo del 1% durante todo el Antiguo Régimen; salvo a finales del siglo XIX, cuando ascendió al 1,16%, posiblemente, por la confluencia de una mejora en los registros, un menor tiempo transcurrido entre nacimiento y bautismo, así como mejoras en la alimentación y, sobre todo, en la obstetricia.

A la hora de valorar los modelos de padrinazgo y sus participantes, debemos tener en cuenta que los partos múltiples tienen un componente genético a sazón del cual varios progenitores de la muestra tuvieron más de un par de gemelos. Por ejemplo, José Rivas y María González tuvieron, en 1833, una pareja de niños; tres años después, dos niñas¹²²¹. En consecuencia, ciertos parámetros pueden presentar una incidencia superior al producirse dentro la misma familia cuya selección de padrinos responde a un contexto específico.

Aunque fueron mayoritarios los progenitores que seleccionaron a las mismas personas como padrinos para ambos hijos (54,7%), son igual de destacables aquellos que variaron o todos los padrinos (41,4%) o, al menos, uno de la pareja (1,6%). Como ya hemos visto, la intensificación de los vínculos no fue algo excepcional dentro de una prole, por lo que no debe sorprender en demasía que fuese la práctica habitual para las parejas de gemelos. Además, dado que estos niños tenían mayores probabilidades de fallecer, se optaba por las mismas personas como una forma de asegurar la relación: si fallecía un gemelo, quedaba el otro. No se trata de una desindividualización de los gemelos, sino que se pretendía el beneficio de la casa.

Otro factor que incidió en la elección de distintos padrinos fue el sexo de las parejas de gemelos: el 28,1% eran parejas de niño y niña, frente al 41,4% de ambos varones y el 30,5% de ambas niñas. Entre las parejas mixtas, la mayoría optó por seleccionar a distintos padrinos (58,3%), cifra que en las parejas de un solo sexo descendió al 37,0%. La diferenciación de padrinos podía ser total como, por ejemplo, Victorio y Luisa, nacidos en Aguada en 1752, que fueron apadrinados por Domingo Xorxe y Escolástica Blanca, el primero, y la segunda por Francisco Lorenzo y Benita González¹²²². Otra opción era una diferenciación parcial como la de Juana y Diego, nacidos en la Régoa en 1850, cuya madrina fue Isabel Fernández, pero solo Diego recibió a Diego Meira por padrino¹²²³. No podemos olvidar que, aunque no fuese una práctica con un claro objetivo discriminatorio, las redes pretendidas para varones eran más amplias y ajenas a la familia que entre las niñas.

Tabla 88. Modelos de padrinazgo de gemelos

	Nº	%
Modelo de pareja	179	69,92
Modelo individual masculino	41	16,02
Modelo individual femenino	28	10,94
Sin padrinos	4	1,56
Modelos múltiples	4	1,56

¹²²¹ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 17v.

¹²²² ACPLU, *Libro I de Bautismos de Santa Baia de Aguada*, 1692-1793, f. 158.

¹²²³ ACPLU, *Libro VI de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 35v.

Aunque el modelo de pareja (69,92%) fue el mayoritario entre los gemelos, su importancia es más baja que la tasa general. La explicación reside en el auge del modelo individual que en estos niños funcionó también a modo de pareja. Es decir, a partir del siglo XVIII, algunos progenitores seleccionaron a dos personas, pero cada uno apadrinó individualmente a uno de los niños. Cuando se bautizan los gemelos de Francisco Vázquez y Rosa López, Domingo Rodríguez apadrinó al primero mientras que el segundo fue Josefa de la Torre¹²²⁴.

El 1,56% de los gemelos fueron apadrinados bajo un modelo múltiple. Concretamente, se trató de dos parejas de gemelos en los que la presencia de este modelo puede ser atribuida a la forma en que fue redactada la partida de bautismo, puesto que se cita a los padrinos en general cuando podemos sospechar que, realmente, había una división interna. En 1714, en la feligresía de San Salvador de Asma, Fray Benito Salas anotó en la partida de dos gemelos:

*les puse por nombre Pedro y Benito, fueron sus padrinos Pascual Fernández, Magdalena Pardo y Dominga Lorenza, todos vecinos de esta feligresía*¹²²⁵.

Es decir, podemos barajar la hipótesis de que ambos compartiesen padrino, pero tuvieran madrinas distintas; o que uno recibiese un modelo de pareja y el otro individual. Pero, de igual forma, podemos considerar que, por tratarse de un parto excepcional, se les permitió un modelo excepcional. Otra pareja de gemelos apadrinados bajo un modelo múltiple responde a las mismas características; pero, en este caso, Inés y Amaro nacieron en 1568, año muy cercano al Concilio de Trento, por lo que cobra más fuerza la hipótesis de la permisividad en el modelo¹²²⁶.

Sacando los modelos, las restantes características de los padrinos de gemelos fueron muy semejantes a la de los nacidos de un parto individual. La proporción de élites se situó en torno al 14,5%, cifra ligeramente superior a la participación general que, recordemos, se situaba entre el 10-14,1% entre los padres sin tratamiento, grupo al que pertenecía el 88,55% de los padres de gemelos. Esta leve diferencia se debe al uso propagandístico de los bautismos de estos niños que eran objeto de la curiosidad de los vecinos. Aun así, el 85,82% de los padrinos de gemelos pertenecían al estado llano, al igual que los propios progenitores. Algunos casos se explican por la frecuencia del bautismo de socorro que recibían estos niños por su mayor fragilidad que llevó a que el bautizante de socorro ejerciese después de padrino. Pero, incluso así, no se puede ocultar que el padrinazgo de gemelos tuvo por objetivo la integración de los mismos siguiendo los parámetros de los restantes hijos. No en vano el 73,5% de los padrinos eran vecinos de la parroquia.

¹²²⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xíán de Eiré*, cit., f. 511.

¹²²⁵ ACPLU, *Libro III de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 25v.

¹²²⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 2v.

Tabla 89. Características de los padrinos de gemelos

	Padrino		Madrina		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Grupo social						
Con tratamiento	34	15,18	29	13,74	63	14,48
Sin tratamiento	190	84,82	182	86,26	372	85,52
Vínculos de parentesco						
Rama Paterna*	38	16,96	34	15,74	72	16,36
Rama Materna*	42	18,75	50	23,15	92	20,91
Ambas ramas*	1	0,45	3	1,39	4	0,91
Sin relación	143	63,84	129	59,72	272	61,82
*Homónimos y familiares						

La participación familiar es superior en la rama materna, especialmente entre las madrinas (23,15%). La principal diferencia radica en el escaso peso que hermanos y homónimos de ambos padres tuvieron como padrinos. Atendiendo a los datos de Bideau y Brunet, debemos destacar dicha ausencia en tanto se presupone que la incidencia de los partos múltiples era superior a más edad de la mujer y a más partos previos¹²²⁷; es decir, que los nacimientos gemelares acostumbraban a ser los hijos menores para los cuales los hermanos habían sido un contingente apadrinador destacado. En consecuencia, el escaso peso de estos tuvo una clara intencionalidad: se aprovechó el grado de difusión que conllevaba un parto múltiple para buscar y crear redes sociales ajenas al círculo familiar próximo.

Dadas las similitudes con el resto de niños, el aspecto onomástico no fue especialmente destacado al no aportar ningún elemento distintivo. Simplemente, se puede entrever que se tendió a la reducción en el número de nombres: 62,75% una unidad, 33,33% dos y 3,92 tres nombres. Esta asignación de nombres más cortos pudo ser la consecuencia principal del mayor riesgo de muerte al que estaban expuestos, pues el apuro por realizar el bautismo y salvar su alma obligaba a reducir u obviar el proceso de elección del nombre. Además, por la misma causa, se trataría de mostrar humildad en los nombres, no recurriendo a ostentaciones con el objetivo de que el mundo celestial se apiadase de estos bautizados y apartasen la muerte precoz de su destino.

El predominio de los nombres simples explica, a su vez, que solo el 19,69% de las parejas de gemelos fuesen designados con distinto número de nombres. No se trataba de una pretensión de igualdad entre ambos hermanos, sino que era el contexto lo que determinaba y propiciaba que se asignasen un número de nombres semejantes. De hecho, parte de los casos en que se dieron distinto número de nombres se debió a las parejas mixtas, por la práctica habitual de dar más nombres a las niñas que a los niños.

La protección divina también se dejó notar en un cierto mayor recurso al santoral (15,28%) como inspiración de los nombres asignados, en detrimento del padrino (20,0%) y la madrina (15,28%) que rebajaron su transmisión. A pesar de tener la oportunidad de transmitir los nombres a dos niños, no todos ellos recibieron un nombre del entorno (33,89%), situación

¹²²⁷ A. BIDEAU; G. BRUNET, "Les jumeaux: étude historique et démographique à partir d'un exemple regional (XVIIe-XIXe siècles)", cit., p. 59.

que todavía era más desigual al ver que en las parejas de hermanos en los que se asignaban nombres sin relación, solo en el 29% de ellos la falta de relación con el entorno afectaba a ambos hermanos, mientras que en el 71% restante uno recibía un nombre totalmente ajeno a su contexto mientras que el otro recibía el de los padrinos, padres o abuelos. Con todo, en el 60% de las parejas de gemelos, ambos recibían nombres del entorno, por lo que desigualdad a través de la onomástica no fue tan común y se puede explicar la aplicación de patrones onomásticos distintos por contar con padrinos distintos.

Tabla 90. Repertorio onomástico de los gemelos

Masculino			Femenino		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
Manuel	18	9,23	María	45	27,95
Antonio	17	8,72	Josefa	10	6,21
José	17	8,72	Antonia	8	4,97
Domingo	14	7,18	Dominga	6	3,73
Francisco	13	6,67	Francisca	6	3,73
Resto nombres	59,49%		Resto nombres	53,42%	
Total casos	195		Total casos	161	
Repertorio total	67		Repertorio total	58	

El repertorio final que se manejó para los gemelos se mantuvo, en esencia, semejante al repertorio general, sin que podamos aportar nombres que se utilizasen en exclusiva para ellos. Pero, indiscutiblemente, si podemos aportar nombres que tuvieron una incidencia especial entre ellos. Entre ellos, hay que destacar a los mártires Justo y Pastor para las parejas de niños¹²²⁸; así como a santa Victoria y san Acisclo, dos hermanos mártires de Córdoba, que fueron la inspiración para varias parejas de mixtas de gemelos¹²²⁹. El beneficio de las parejas mixtas era que podían asignarse el mismo nombre sin crear homonimia; así, no fue infrecuente encontrarse parejas de hermanos llamados, por ejemplo, Vicente y Vicenta (1839)¹²³⁰.

La eufonía y compaginación de nombres también fueron buscadas por algunos progenitores: don Bernardo Varela y Juana Morrea llamaron a sus hijas gemelas Rosa y Rosalía¹²³¹; o un mismo nombre seguido por otro diferencial: María Manuela y María Antonia (1879)¹²³². Por el contrario, otros no fueron estuvieron tan inspirados y denominaron a la primera con el nombre de los padrinos y, para el segundo, se incidió en el hecho de haber nacido después como Cándida y Segunda (1898)¹²³³ o, más aún, Félix Primo y José Segundo (1855). O, simplemente, tomaron nombres de reciente aparición –Jesús y Concepción (1893)¹²³⁴– sin tratar de establecer una relación entre ambos nombres.

A pesar de nacer *de un mismo vientre*, estos niños recibían una identidad propia a través del nombre e, incluso, se diferenciaban internamente según el orden de nacimiento. Los

¹²²⁸ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 17v; *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., p. 152.

¹²²⁹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 98-98v.

¹²³⁰ *Ibid.*, f. 164.

¹²³¹ ACPLU, *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, cit., f. 184v.

¹²³² ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Nicolás de Portomarín*, 1852-1880, f. 188.

¹²³³ ACPLU, *Libro VII de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño*, 1898-1925, f. 0.

¹²³⁴ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Estevo de Cartelos*, cit., f. 29-29v.

párrocos acostumbraron a dejar constancia de cual había sido el primero en nacer pues, a efectos hereditarios, podía tener consecuencias. Incluso, a inicios del siglo XIX, el párroco de San Xián de Esmoriz tuvo que rectificar una partida de dos niñas gemelas, María Dominga y María Rosa, porque había invertido su orden de nacimiento¹²³⁵.

En conclusión, los gemelos mantuvieron parámetros en el bautismo semejantes a los generales a pesar de la especificidad de su situación. La repetición de padrinos entre los hermanos no debe ser tomado como una alusión a la falta de individualización de cada uno de ellos, sino que esa individualización se conseguía a través de otros medios y se optaba por reforzar el lazo con los padrinos a través de ambos gemelos por su mayor probabilidad de fallecimiento. La onomástica tampoco delató la existencia de un gemelo por lo que es probable que aquellos gemelos que perdieron en la infancia a su hermano llegasen a la edad adulta ignorándolo.

10.5. EL PADRINAZGO POR PODERES

El padrinazgo por poderes era una fórmula usada para aquellos casos en los que los padrinos no podían estar presentes físicamente. Estos delegaban su autoridad y función durante la ceremonia en otra persona que actuaba en el templo parroquial en su nombre. No tuvo una incidencia continua en el tiempo ni en el espacio de la diócesis y mucho menos en lo respectivo a sus actores sociales. Globalmente, fue usado solo en el 0,04% de los bautizos.

El padrinazgo por poderes fue usado por primera vez en los años centrales del siglo XVIII. Estos primeros casos se produjeron en un entorno urbano: Lugo y Monforte de Lemos, pero al mismo tiempo ya contamos con un caso en la parroquia rural de San Xoán de Tor, próxima a la villa de Monforte. La incidencia fue escasa, afectando al 0,14% de los bautizados y al 0,08% de los padrinos; es decir, en la ceremonia solo fue substituido uno de los padrinos.

Tabla 91. Evolución del recurso al padrinazgo por poderes

	Mediados s. XVIII	Tránsito s. XVIII-XIX	Mediados s. XIX	Tránsito s. XIX-XX
Nº bautizados	4	35	51	40
%	0,14	1,16	1,67	1,53
Total	2827	3025	3047	2616
Nº padrinos	4	37	59	57
%	0,08	0,72	1,18	1,21
Total	5036	5119	4992	4692

Conforme se avanzó hacia el siglo XIX, el empleo del padrinazgo por poderes fue en aumento, pero nunca dejó de ser una práctica excepcional que no llegó a afectar a más del 1,67% en su momento álgido.

En el siglo XIX, el recurso al padrinazgo por poderes ya se había difundido a áreas rurales como Santa María de Rao –1,99% a finales del siglo XIX–, el coto de Eiré –3,96% a mediados– o Santa Baia de Aguada –0,67% en las décadas centrales–. Con todo, el área principal siguieron siendo las áreas urbanas: en la parroquia de Santa María da Régoa, a finales de siglo, el padrinazgo por poderes estaba presente en el 5,88% de los bautismos y en el 4% en Lugo. Tampoco Sarria permaneció ajena a este fenómeno pues, a mediados de siglo, alcanzaba el 7,9%.

¹²³⁵ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Xián de Esmoriz*, cit., f. 11.

A causa de ser un fenómeno del siglo XIX, el modelo de pareja no tuvo el mismo peso, aunque no dejó de ser el modelo predominante: 60,8%. De los modelos individuales, fue el masculino (26,9%) el que copó la atención frente al femenino (12,3%). Pero, como veremos, no solo el factor temporal incidió en una menor selección del modelo de pareja, sino que el importante papel que jugaron en este recurso los progenitores de la élite repercutió en ello. Como ya vimos, la hidalguía había sido la que optó en mayor medida por el modelo individual masculino que, aunque sin ser el más común en los casos de recurso a terceros para ejercer físicamente en la ceremonia, fue importante.

La fuerte incidencia que tuvo en los enclaves urbanos y, sobre todo, en Sarria y Monforte de Lemos, se debe a la relación que se puede establecer entre padrinazgo por poderes y emigración. Si bien hubo casos como Mariana López que delegó en Mariana Rodríguez, abuela de su ahijado, *por hallarse enferma*, fueron mayoritarios los padrinos y progenitores que recurrieron al padrinazgo por poderes por hallarse los pretendidos padrinos lejos¹²³⁶.

Podían darse dos opciones. Por un lado, podían ser los progenitores quienes se hallasen en la diócesis de Lugo emigrados. El licenciado don Siro Montenegro y López y su esposa doña Pilar Saavedra y Costas, ambos naturales de la ciudad de Vigo (Pontevedra), pero residentes en la Puerta Miñá de la ciudad de Lugo, optaron como padrino de su hija en 1852 por el padre de doña Pilar. Este, don Manuel Saavedra Bermúdez, residía en dicha ciudad olívica por lo que delegó en su hijo mayor, don José Saavedra y Costas, la labor de acudir a la ceremonia¹²³⁷.

Por otro lado, podían ser los padrinos quienes estuviesen emigrados fuera. En la villa de Sarria encontramos varios ejemplos: Domingo (1848), hijo de Antonio Rodríguez y Rosa Moreira, fue apadrinado por sus dos tíos paternos, José y Josefa Rodríguez; sin embargo, ambos se hallaban en ese momento en la villa de Madrid emigrados, por lo que Juan Vázquez y Manuela Rodríguez estuvieron en su lugar¹²³⁸. Mismo destino en el que se hallaba Antonio Saco cuando nació y se bautizó su sobrino y ahijado Antonio Juan (1849), por lo se recurrió a la misma figura substitutiva¹²³⁹. O, incluso, más lejos: Constantino Pereira y Pura López fueron representados por Eduardo Fraga en el bautizo de su nieto porque se hallaban en La Habana¹²⁴⁰.

También se empleó cuando no había emigración de por medio, pero sí intereses comerciales o personales de larga distancia. Don Manuel Rodríguez Costa y doña Josefa de Moure, natural él de Monforte y ella de Chantada, residían en dicha villa de Chantada donde él era el administrador del Marqués de Valladares¹²⁴¹. El interés por congraciarse con dicho marqués llevó a que su hijo fuese apadrinado por los hijos del marqués, residentes en Vigo que lo hicieron por medio de dos miembros de la élite local.

En la misma situación, pero con más distancia de por medio y desconociendo el lazo que los unía, se hallaron don Ramón Rodríguez Baleiras y su esposa doña Antonia Martínez y Fernández, él natural del Carballiño (Ourense) y ella de A Coruña, residentes en la villa de Sarria. Recurrieron a don Abelardo Rodríguez y doña Ramona Martínez, hermano y tía del bautizado, para que ejerciesen físicamente la labor de padrinos que correspondía a don Ventura Díaz y doña Jacoba Martínez Patrón, residentes en San Juan (Badajoz) y naturales de San Miguel de Andújar (Jaén)¹²⁴².

¹²³⁶ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz*, cit., f. 225.

¹²³⁷ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 343v.

¹²³⁸ ACPLU, *Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., f. 138.

¹²³⁹ *Ibid.*, f. 142v.

¹²⁴⁰ ACPLU, *Libro XII de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 83v.

¹²⁴¹ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1847-1852*, f. 49v.

¹²⁴² ACPLU, *Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., f. 150.

Otra razón que llevó a recurrir al padrinzago por poderes, pero que debemos tildarla de excepcional, fue el embarazo de la madrina. Don Eduardo y don Edmundo Ruiz de Azagra Lanaja eran dos hermanos naturales de Zaragoza que se hallaban residiendo en Lugo e, incluso, compartían hogar en el número cuatro de la calle de Santiago. El quince de enero de 1900 fue bautizado un hijo del primero cuya madrina fue la esposa de don Edmundo, doña Matilde Pueyo Tordán, substituida en la ceremonia por doña Mercedes López Luaces. A las once de la mañana del día siguiente, doña Matilde da a luz a su propio hijo¹²⁴³. Está claro que el embarazo fue el detonante del recurso al padrinzago por poderes, aunque desconocemos si fue el propio hecho de estar embarazada o si, más bien, doña Matilde se encontraba de parto.

Los progenitores que recurrieron a esta figura pertenecieron en su mayoría al estado llano (60,7%), pero el 6,1% eran parejas mixtas y el 33,1% parejas de ambos hidalgos. Desde luego, no se trató de un recurso blandido únicamente por las élites, pero sí tuvieron un peso especial dado que les permitía establecer a través del padrinzago redes sociales de larga distancia. En consecuencia, tampoco debe sorprender que el 56,94% de los padrinos que figuraron gracias al padrinzago por poderes perteneciesen a la hidalguía. En consonancia con ello, el 66,15% de los apadrinados a través de poderes eran niños, frente a un reducido 33,85% de niñas. A tenor de estos datos, no se puede negar el vínculo existente entre el padrinzago por poderes y la creación de redes sociales de largo alcance con objetivos más comerciales y de ascenso social que de protección y cuidado del bautizado.

La posibilidad de ser substituido podía abarcar a ambos padrinos o solo a uno de ellos y, de igual forma, podían ejercer en la iglesia tanto una persona como dos. El 24,62% de los casos fueron ambos padrinos los que fueron substituidos en la ceremonia, el 25,38% el padrino en un modelo de pareja y el 10,77% la madrina en el mismo modelo. Los modelos individuales tampoco fueron ajenos siendo el 28,46% el padrino individual y el 10,77% la madrina individual.

Como se puede entrever, el substituido fue predominantemente un hombre (62,89%), frente a una mujer (37,11%); consecuencia directa de la mayor tendencia a la selección de padrinos ajenos a la familia para extender lazos sociales fuera de los sanguíneos. Pero la substitución no siempre tuvo como elemento físico a una persona del mismo sexo: el 61,49% de los substitutos fueron varones y el 38,51% mujeres; es decir, aunque fuese un varón el ausente, se recurrió a mujeres que, por lazo familiar o vecinal, estaban presentes en el momento. Si bien la opción mayoritaria fue buscar la correspondencia entre ausente y presente: 64,39% cuando estaba ausente un padrino fue otra persona del mismo sexo y el 15,15% una pareja substituida por otra.

Tabla 92. Relación ausentes-presentes en el padrinzago por poderes

Ausente	Presente	Nº	%
Un padrino	Mismo sexo	85	64,39%
	Distinto sexo	14	10,61%
	Una pareja	1	0,76%
Pareja de padrinos	Pareja	20	15,15%
	Hombre	9	6,82%
	Mujer	3	2,27%

¹²⁴³ ACPLU, *Libro XI de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 193v.

Pero tampoco fueron excepciones la ausencia de dicha correspondencia. Cerca de un 9% fue un individuo el que sostuvo en la pila en nombre de una pareja (6,82% un hombre y 2,27% una mujer) e, incluso, una pareja ejerció en nombre de una sola persona (0,76%).

El 62,3% de las ocasiones no había una relación clara entre la persona ausente y quien ejercía en su nombre en la ceremonia, más allá de la propia vecindad que tampoco existía en todos los casos. En el 37,7% restante encontramos un 1,4% en los que había una relación de oficio y un 3,6% en el que la homonimia hace sospechar de una relación familiar. Relación que tenemos constatada en el 32,6% de los casos; destacando los hijos que sustituyen a sus padres (9,4%) y los hermanos (7,2%), aunque en igual cantidad tenemos lazos familiares (7,2%) no concretos. A gran distancia encontramos matrimonios (4,3%), madres e hijas (2,2%), tíos y sobrinos (1,4%) e, incluso, cuñados (0,7%).

Queda claro, pues, que la delegación de la labor de padrino tuvo un componente familiar al depositarse la confianza en una persona conocida. De hecho, en parte del 62,3% en los que no existía relación familiar entre ausente y presente, existía una relación entre el sustituto y el bautizado, lo que de nuevo vuelve a incidir en que se trataba de una función que no se dejaba en manos de cualquiera.

Esta confianza sería clave para que el párroco aceptase la palabra de los presentes sobre que los padrinos estaban al tanto y aceptaban tal labor: normalmente, la palabra de unos y otros bastaría para el párroco, pero contamos con anotaciones que dejan patente la existencia de documentos escritos de aceptación del cargo de padrino. El ejemplo hallado tiene como protagonistas a don Manuel María Vázquez Quiroga y la marquesa de San Martín de Quiroga, doña Ramona Ozores, quienes posiblemente acostumbrados a realizar papeleos, aceptaron a través de epístola escrita ser los padrinos. El párroco afirma en la partida de bautismo que actuaron otros en nombre de ellos, pero que *cuias cartas y voluntad se me manifestaron*¹²⁴⁴. Posiblemente, el párroco dejó constancia de la existencia de la aceptación consciente de que se pudiese llegar a poner en duda dicha relación, dado que ninguno de las padres o abuelos era de la zona de Quiroga ni pertenecían a la hidalguía.

El propósito principal del recurso al padrinazgo por poderes era establecer redes de larga distancia, bien fuese porque el padrino residía lejos, bien fuese lo estaba temporalmente¹²⁴⁵. Atendiendo a que otros sacramentos, como el matrimonio, hacía tiempo que se realizaban por poderes, se podría decir que en el bautismo tardó en recurrirse esta figura. En parte, se puede explicar por el mantenimiento de esa idea de que para ser padrino no bastaba ser designado para ello, sino que había que tocar al bautizado en el momento en recibía el agua. Por tanto, el padrinazgo por poderes, aunque se utilizó inusualmente, supone una evidencia de los primeros pasos de la desaparición de dicha asimilación entre padrinazgo y tocar. Además, aunque de mayor repercusión en las áreas urbanas, sitúa a diversas áreas rurales en medio de redes de personales y de comunicación que, tradicionalmente, se achacan por completo a las ciudades.

10.6. PADRINAZGO DE OTRAS SITUACIONES INFRECIENTES

Son múltiples los bautismos que podemos catalogar dentro de este apartado, pero todos supusieron auténticas excepciones dentro de la vida cotidiana lucense del Antiguo Régimen. Adultos, moriscos, esclavos o hijos de arrestados fueron situaciones apenas presentes que no llegaron a establecer pautas relativas al padrinazgo, sino que, más bien, hicieron uso de la que mejor se adecuaba a su situación de las existentes.

¹²⁴⁴ ACPLU, *Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa*, cit., f. 78v.

¹²⁴⁵ S. MINVIELLE, *Dans l'intimité des familles bordelaises*, cit., p. 304. Atribuye el recurso al padrinazgo por poderes a la creación de redes de mayor alcance, dado que se trató de un fenómeno paralelo al crecimiento de la villa estudiada.

Dentro del bautismo de adultos podemos citar varios ejemplos que, dentro de la similitud, tienen un componente diferencial: el origen. Por un lado, podemos citar a un denominado *turco*, que tanto puede hacer mención a su procedencia real como a ser una alusión a su origen musulmán. Aunque explícitamente no consta en la partida, podemos entrever que se trataba de un esclavo que pertenecía a los señores de Lemos o, en su defecto, estaba a su servicio: *baptizé un turco de los señores de Lemos*¹²⁴⁶. Este bautizo tuvo lugar en la parroquia de San Vicente de Pino (Monforte de Lemos), en mayo de 1619. La fecha escogida, el tres de mayo, fue un viernes cuya única significación que hemos podido hallar es que se trataba del viernes anterior a la Ascensión, que se celebraba el jueves siguiente. Es decir, aunque no había tenido lugar un sábado, domingo o, más aun, el sábado de Pascua o Pentecostés que en la Edad Media había sido el día en que se celebraban los bautizos, se mantuvo dentro del tiempo de Pentecostés¹²⁴⁷. Los padrinos del recién nominado José Antonio fueron los propios condes de Lemos: don Pedro Fernández de Castro y doña Catalina de Sandoval.

Unos años después, en 1657, fue bautizado en Lugo *un negro esclavo de don Lope Taboada*, regidor y alcalde de Lugo¹²⁴⁸. La fecha seleccionada fue un jueves y, al contrario que el anterior, mantuvo su nombre, Domingo, pues *dixo llamarse* así. Los padrinos fueron la esposa de don Lope, doña Antonia Montenegro, y su hijo, don Manuel Taboada, quien apenas era un adolescente. Domingo se trata del único bautizado en edad adulta cuyo origen desconocemos o carecemos de datos que nos permitan hipotetizarlo.

Procedente de América, concretamente de Paramaribo (Surinam), era Julián Pascual, adulto bautizado en la capital lucense en 1800. El 17 de mayo, sábado, recibió el agua bautismal en la catedral, al contrario que la mayoría que eran bautizados en la capilla de san Marcos; y, nuevamente, nos encontramos con que tiene lugar en la semana anterior a la Ascensión, que ese año coincidía al veintidós de dicho mes. Aunque el cura bautiza bajo condición por no tener la seguridad de que no lo estuviese ya, si aportan datos biográficos muy concretos: Julián Pascual, nombre que recibe en el bautismo, tenía *de edad diez y seis años y nueve meses* y era hijo natural de *Christina Felipa, negra, y de Juan Piras, blanco, vecinos de Paramaribo*¹²⁴⁹. Desconocemos si se trataba de un esclavo o si, simplemente, había emigrado a la Península. El padrinzgo que recibe, por parte de don Julián de Bassecourt, primer teniente coronel de las Reales Guardias Valonas, nos induce a sospechar que tenía algún vínculo con el ejército, ya fuese en origen o en destino.

Junto a estos, tenemos otros dos casos del siglo XVII en los que hemos deducido que se trataba de adultos por el cambio en las fórmulas de las partidas, por la fecha, la ausencia de referencia a los padres y la asignación de apellido. El quince de febrero de 1610, lunes, se bautizan *in facie ecclesie* Domingo Obispo y Dominga de Camba, apadrinados ambos por Blas de Moure y María de Balvís, vecinos de la jurisdicción de Asma¹²⁵⁰. Sospechamos que se trate de un matrimonio de moriscos que, aun siendo escasos en número, está atestiguada su presencia en Galicia¹²⁵¹. De hecho, dos meses después, en abril, fue bautizada *Chatalina morisca*, hija de *Juan de Mondín morisco y María de la Hermita*¹²⁵². La realización del bautizo en 1610, año en el que se estableció la expulsión definitiva de ese contingente, induce a pensar que se trató de un bautizo para evitar habladurías, el rechazo social y la expulsión. Es

¹²⁴⁶ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, cit., f. 95v.

¹²⁴⁷ C. DESPLAT, *La Vie, l'amour, la mort*, cit., p. 34.

¹²⁴⁸ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo*, cit., f. 44.

¹²⁴⁹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Pedro de Lugo*, cit., f. 313v.

¹²⁵⁰ ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., f. 42v.

¹²⁵¹ C. A. GONZÁLEZ PAZ, "Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval", *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 51, 117, 2004, p. 312.

¹²⁵² ACPLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, cit., p. 41v.

más, el siguiente hijo de Juan de Mondín y María, Bastián, fue bautizado en diciembre de 1615 sin que conste referencia alguna a su condición de morisco¹²⁵³.

De estos casos, podemos extraer una idea clara: las élites ejercieron de padrinos de adultos, especialmente si eran de su propiedad o servicio. En Santiago de Compostela, donde se celebraban en la catedral con un gran ceremonial, los padrinos también eran de los grupos sociales privilegiados, puesto que, al igual que en Lugo, el escaso número de ellos y la simbología de la conversión que entrañaba el bautismo convertían el bautismo de adultos en uno de los mejores escaparates sociales¹²⁵⁴. Por el contrario, en América del Sur, el alto número de esclavos y bautismos de adultos impulsaron un comportamiento claramente diferenciado entre las élites. Estas permanecían casi ausentes pues no tenía el valor propagandístico de aquí y se pretendía evitar crear una relación de confianza que, por lo tanto, no se podían permitir establecer con el grupo más bajo en la escala social¹²⁵⁵.

Al contrario que el bautismo de adultos, el bautismo de hijos espurios trataron de ser ocultados a la sociedad. El diccionario define hijo espurio como el nacido de unión no matrimonial, de padres que no podían contraer matrimonio entre ellos o de padre desconocido. Aunque algún párroco se atherió a estas definiciones, el empleo del término *expurio* aparece reservado, normalmente, para aquellos que, estando casada la madre, el marido no era el padre; dicho de otra forma, hijos ilegítimos por parte de la madre cuando esta estaba casada. Hacemos énfasis en la situación marital de la madre porque cuando era el varón el casado, estos niños fueron anotados como hijos naturales.

La gran mayoría de los casos estaban vinculados con la emigración del varón, pero no por ser el factor detonante más allá de la ausencia, sino que esta era lo que permitía negar la paternidad del marido. Por el contrario, si el marido no había estado emigrado, era prácticamente inviable demostrar que la mujer se había quedado embarazada de otro y, mucho menos, hacerlo sin crear un escándalo.

Pero, incluso dentro de estas situaciones, había diferencias de trato hacia las madres y los hijos. Por ejemplo, cuando en diciembre de 1717 se bautiza a José Antonio, no hubo castigo verbal por parte del párroco ya que *no se puede decir si es viuda o casada porque se halla su marido ausente abrá como ocho años poco más o menos y no se sabe si es vivo o muerto*¹²⁵⁶. En este caso, aun respondiendo a la concepción de espurio del momento, fue vista benévolamente y se obvia cualquier calificativo ofensivo hacia madre e hijo. Cuando en la vecina parroquia de Besteiros Dominga Sánchez dio a luz a Fernando (1762), tampoco se llevó a cabo un ataque claro a la madre más allá de calificarlo como *expurio*. Dominga, casada con José Fernández cuyo paradero desconocemos, señaló como padre a un descendiente de hidalgos de la parroquia de Freán, lo que pudo apaciguar la situación. Sin embargo, podemos constatar a través de quien ejerció de padrino que debió existir un cierto rechazo social. Al igual que varios hijos naturales y expósitos bautizados en la parroquia, este niño fue apadrinado por Francisco Rey.

¹²⁵³ Al igual que en otras áreas, hicieron uso de una onomástica en la línea de la población libre cristiana, variada pero claramente influenciada por el santoral: M. LOBO CARRERA, "Indígenas, canarios, moriscos y negros", cit., pp. 214-215; R. PERIÁÑEZ GÓMEZ, "¿Cómo se llaman los esclavos en la Extremadura moderna?", en *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 222-223.

¹²⁵⁴ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 233.

¹²⁵⁵ M. REZENDE ANDRADE, "Compadrio, casamento e espaço em zona de fronteira agrícola: redes sociais da elite rural de Piranga (Minas Gerais, 1760-1850)", *Tempos Históricos*, vol. 19, 2, 2015, pp. 259-261; D. M. STARK, "Ties that bind: baptismal sponsorship of slaves in Eighteenth-Century Puerto Rico", cit., p. 87. Si había una muy leve participación de las familias propietarias en el padrinazgo de sus esclavos, pero nunca de los dueños titulares.

¹²⁵⁶ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Paio de Diomondi*, cit., f. 12v.

Menos reparos halló el párroco de San Juan de Tor en la partida bautismal de José (1887). En ella, dejó escrito la condición de José de *hijo adulterino de padre incógnito y de Socorro Arias, según testimonio de la delincuenta*. No dar padre conocido y el tener descendencia de su marido, Vicente Belón, anterior, no aplacaron la ira del párroco. Los padrinos de José fueron un matrimonio que, tres meses antes, habían tenido un hijo¹²⁵⁷.

Pero, además de la emigración, también era una situación que acontecía cuando había una separación extraoficial. Aunque los párrocos debían dar noticia al obispado cuando un matrimonio no residía en el mismo hogar y eludían las obligaciones maritales, en la práctica no siempre se notificaron estas situaciones. En 1850, Francisca López dio a luz un niño estando casada con Miguel López de Barco. Este no era el padre pues, como se dejó constancia en la partida, *ya están separados hace quatro o cinco años y la Francisca bibe en compañía de su padre*¹²⁵⁸. Desconocemos que llevó a este matrimonio a estar separado, pero se puede entrever que la separación de Francisca era aceptada por el párroco. Lo contrario le aconteció a Ana Salgada, vecina de San Martín das Cortes. En 1850, nace su segundo hijo, Ramón, y declara ante el párroco que tanto Ramón como su primera hija *no son hijos legítimos ni del dicho matrimonio* puesto que, aunque está casada con José López, *vive separada*¹²⁵⁹. La existencia de este caso nos ha llegado de forma excepcional ya que, dentro de la infrecuencia que eran estos casos, su existencia en las fuentes es todavía más inusitada al tratar la propia Iglesia de ocultar estos casos. Concretamente, esta partida se canceló por orden del obispo y la poca pericia del párroco lo llevó a, simplemente, tachar la partida quedando igualmente a la vista para quien se detuviese un momento en ella. Unos folios después, aparece otra partida en la que el dicho Ramón aparece como hijo legítimo de los sobredichos Ana y José¹²⁶⁰. El atentado que estas situaciones representaban para el sacramento del matrimonio cuando todavía se estaba tratando de luchar contra las prácticas populares que no entraban en los cánones de la Iglesia, como el matrimonio clandestino, provocaron un efecto de respuesta contra estas mujeres.

La presencia en la cárcel de mujeres embarazadas, tanto solteras como casadas, tampoco fue una situación frecuente. La presencia del padre en la cárcel no acostumbró a ser constatada en la partida de bautismo, salvo casos como don Ramón Varela, *arrestado en la [cárcel] pública de esta villa* cuando nació su hijo legítimo Bernardo¹²⁶¹. Sin embargo, estas excepciones nos permiten entrever la diferente connotación que suponía el acceso a la paternidad en la cárcel frente a la maternidad. El padrino del hijo de don Ramón fue el *alcaide carcelero*; por el contrario, cuando María Josefa Arias dio a luz en la cárcel a su hija Antonia la madrina fue Antonia Veiga *también arrestada*¹²⁶². Tampoco el alcaide apadrinó al hijo de Gertrudis Mosquera, natural de Santa María de Bolmente, arrestada en la cárcel pública, sino que fue doña María Josefa Álvarez, vecina de San Andrés de Distriz¹²⁶³. Cuando los solteros Juan Díaz y Catalina, bautizan a su hijo Juan (1668) estando *presos en la cárcel de dicha villa* de Sarria apadrinaron el carcelero y Clara Fernández, vecina de la villa¹²⁶⁴. En suma, el personal de la cárcel participó en consonancia con la posición social de los progenitores quienes, por el contrario, no tuvieron apoyo de su familia; en parte, quizás porque eran de

¹²⁵⁷ ACPLU, *Libro V de Bautismos de San Xíán de Tor*, cit., f. 97v.

¹²⁵⁸ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Nicolás de Portomarín*, cit., f. 129v.

¹²⁵⁹ ACPLU, *Libro I de Bautismos de San Salvador das Cortes*, cit., f. 223.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, f. 228v.

¹²⁶¹ ACPLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 129.

¹²⁶² *Ibid.*, f. 156v.

¹²⁶³ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 13.

¹²⁶⁴ ACPLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, cit., f. 10.

otras parroquias, pero tampoco podemos descartar que fuese por la calidad del delito. El matrimonio compuesto por Domingo Varela y Josefa Díaz, arrestados en la cárcel de Chantada, debieron recurrir para apadrinar a su hija Manuela a dos vecinos de Chantada, Manuel Gallardo y Teresa Guerra, con quienes no mantenían vínculo alguno¹²⁶⁵. Domingo, condenado a cadena perpetua, y Josefa, a diecisiete años, estaban acusados de la muerte de su tío y vecino Bernardo Rodríguez¹²⁶⁶; muerte que, más que seguro, supuso el repudio de la familia.

También cuando estaban depositadas por orden judicial en una casa eran los propios dueños de esta quienes ejercían de padrinos, a semejanza de los anfitriones cuando había un desplazamiento¹²⁶⁷. Rosa Groñas Losada, natural de Santa Cecilia de Freán, estaba recluida en la casa de Santiago de Castro, que apadrinó a la niña de Rosa junto con su hija Dolores¹²⁶⁸.

Se trató en definitiva, de un padrinazgo que tomó como ejemplo los expósitos, al considerarse padrinazgos de mero trámite. Las personas cercanas a la madre en la situación en la que se hallaba participaron como padrinos por piedad hacia el recién nacido y no por las red social en la que se sumergían. Ni tan siquiera la publicidad social era importante en estos casos, toda vez que lo más probable es que fuesen bautizos encubiertos y ocultados con mayor o menor disimulo al resto de la población.

Pordioseros y vagabundos también fueron objeto de padrinazgos similares en los que la caridad y humanidad de los vecinos fueron elementos determinantes. Ramona Cireysal, *pordiosera natural de San Juan de Piñeyro, ayuntamiento de Mugardos*, en la provincia de A Coruña, dio a luz en enero de 1850 en San Pedro de Soñar (Lugo)¹²⁶⁹. La hija, legítima del fallecido José Ramallal, marinero natural de San Vicente de Caamouco (A Coruña), fue amadrinada por Dominga Núñez. Misma mujer que asistió en el parto a una madre que dio a luz una niña, Rafaela, *a quien echó agua de socorro y cuido por aberse fugado la madre*¹²⁷⁰. Nos hallamos, por tanto, ante una mujer que tendió su mano a mujeres en situaciones apuradas; aunque desconocemos si mediaba pago alguno, la atención que dispensó a pobres parece indicar que no.

Otros casos, vinculados con la propia naturaleza del nacido, también hicieron acopio de los parámetros de los expósitos. Nos referimos al único caso que podría entrar en la categoría de monstruos, aunque la propia literatura sobre el tema mitigaba su monstruosidad: los hermafroditas¹²⁷¹. La referencia a dicha condición fue impresa en la partida bautismal por el propio párroco: *bapticé sub conditione un infante hermafrodita*¹²⁷², quien acabó asignándole una identidad masculina al ponerle como nombre Jesús María. Este caso, acontecido en julio de 1847, no aporta gran información sobre el padrinazgo de estos niños ya que su condición debió ser la causa de su abandono. Por tanto, este niño bautizado en San Paio de Diomondi, entra dentro de los parámetros de los expósitos puesto que su madrina fue la conductora que lo llevaba a la inclusa compostelana.

Contamos con otros casos que nos inducen a la duda de si se trataba de nacidos con una condición similar, pero ante la falta de más información no podemos aseverar nada. Nos

¹²⁶⁵ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de Santa Mariña de Chantada*, cit., f. 59.

¹²⁶⁶ AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. José Álvarez, Portomarín 1851, leg. 4154/2, f. 6 y 246.

¹²⁶⁷ O. REY CASTELAO; B. BARREIRO MALLÓN, "Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX", cit., p. 219.

¹²⁶⁸ ACPLU, *Libro IV de Bautismos de San Vicente do Pino*, cit., f. 181.

¹²⁶⁹ ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Pedro de Soñar y Santiago de Saa*, 1820-1852, f. 135v.

¹²⁷⁰ ACPLU, *Libro II de Defunciones de San Pedro de Soñar y Santiago de Saa*, 1826-1852, f. 37v.

¹²⁷¹ La definición de monstruo abarcaba todo aquellos que saliese de lo habitual; en la teoría, incluso los gemelos entraban en esta definición. M. A. FLORES DE LA FLOR, "La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna", cit., pp. 170-171; A. IGLESIAS CASTELLANO, "Partos extraordinarios", cit., pp. 448-452.

¹²⁷² ACPLU, *Libro III de Bautismos de San Paio de Diomondi*, cit., f. 194v.

referimos a aquellos casos como el acontecido con Benito de Saa (1810) que, en una nota al margen de la partida, el párroco apunta *quando se bautizo dixerón que era niña y resulto ser un niño*¹²⁷³. ¿Acaso las prisas impidieron una mejor observación del recién nacido que indujo a error? O, más bien, ¿pudo tratarse de un caso de hermafroditismo en el que, con calma tras el bautismo, se optó por darle una identidad masculina? Independientemente de ello, el padrino de este niño entró en los parámetros de los legítimos siendo apadrinado por dos vecinos hermanos entre sí.

En suma, fueron múltiples las situaciones que se salían de la normalidad cotidiana, pero que responden a dos perfiles distintos en los que se pueden englobar. Por un lado, la rareza que suponían los bautizos de adultos pero cuya connotación era positiva, en tanto permitía ensalzar el sacramento bautismal, la religión católica y la propia labor de la Iglesia que irradiaba la imagen de fe verdadera que conseguía atraer a los creyentes de otras religiones. Por otro lado, aquellos casos que ponían de relieve la pobreza y sufrimiento del ser humano así como la constatación de que buena parte de la sociedad no se regía por la moralidad que la Iglesia defendía, en la teoría. Dos situaciones que consiguieron movilizar a distintas personas para ejercer de padrinos que, a su vez, tenían objetivos distintos: mientras los primeros consiguieron ser apadrinados por las élites sedientas de propaganda que elevase su reconocimiento social, los segundos fueron apadrinados por personas humildes movidas por la piedad.

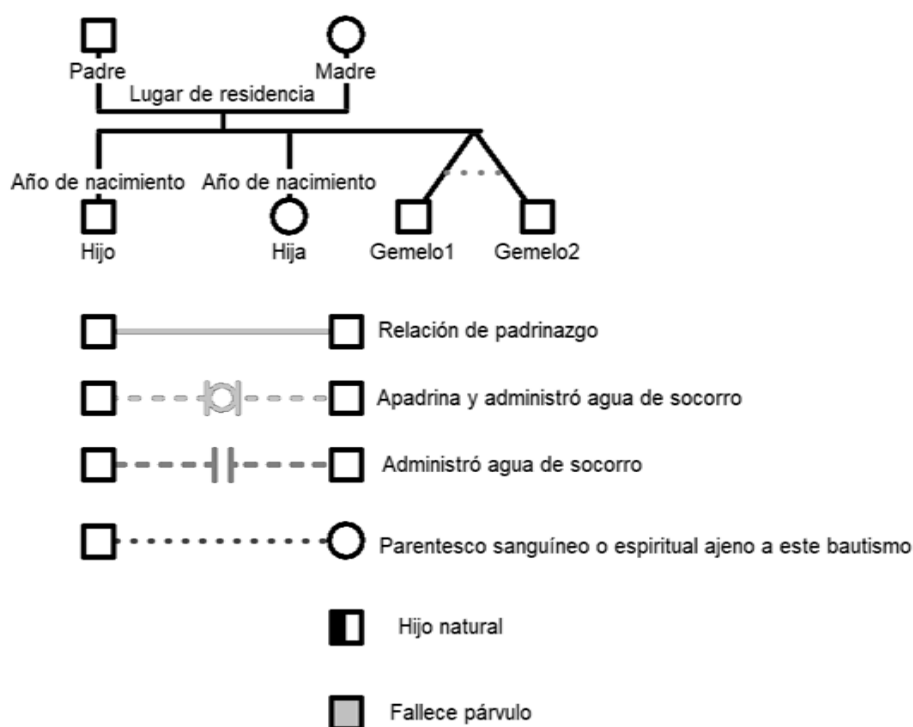
¹²⁷³ ACPLU, *Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, cit., f. 167.



11. ESTUDIOS DE CASO

En el presente capítulo nos proponemos ejemplificar todo lo dicho con ejemplos concretos. Tomamos como base de la selección a los progenitores, por lo que a continuación se pueden ver las elecciones realizadas para distintas proles. Es posible que algunas proles no estén completas como consecuencia de la movilidad de los padres, de la omisión del párroco o por los rangos de fechas que manejamos. Sin embargo, en los casos que se aportan se han tratado de evitar estos inconvenientes.

Cada caso de los que hemos seleccionado está encabezado por una tabla con los principales datos, tras la que analizamos brevemente la selección de padrinos, que puede ser consultada en el árbol genealógico pertinente incluido a continuación. Para ello, hacemos uso de los elementos gráficos siguientes:



Lám. 6 Leyenda de los árboles genealógicos

CASO N° 1

Padre
Beltrán Pérez

Madre
Dominga Rodríguez

Feligresía
San Vicente do Pino

N° hijos
2

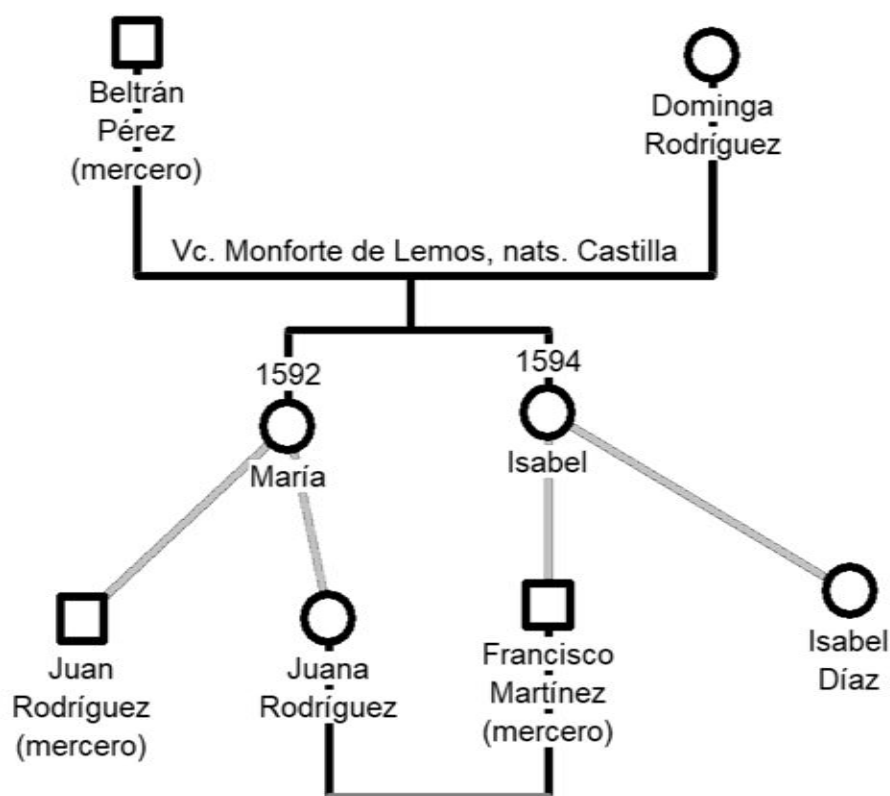
Período:
1592-1594

Modelos empleados:
Pareja

El matrimonio de Beltrán Pérez y Dominga Rodríguez es, sin duda, el mejor ejemplo de la movilidad geográfica de los progenitores que citábamos antes. Ambos naturales de Castilla y tildados de *forasteros* en la partida bautismal de su primera hija, María (1592), desconocemos si tuvieron hijos previos. Pero los incluimos porque muestran la utilización del padrinazgo como vía para facilitar la integración laboral y social.

María (1592) fue apadrinada por dos personas que pertenecían al gremio del padre: mercero: Juan Rodríguez y Juana Rodríguez, esposa del mercero Francisco Martínez. Asumimos que la llegada a la villa de Monforte de Lemos era relativamente reciente por lo que se buscó reforzar las alianzas que tenían, que procedían del ámbito laboral. Además, la endogamia dentro de los gremios podía ser la razón por la que se buscara padrinos pertenecientes a él.

Para la segunda hija, Isabel (1594), se mantuvo la integración en el plano laboral a través del padrino, Francisco Martínez, esposo de la madrina de la primera hija, que también era mercero como Beltrán. Sin embargo, como ya han transcurrido dos años, la necesidad de integración se ha rebajado al complementarse con otras vías, de tal forma que se incorpora a través de la vía femenina a una persona ajena al gremio, Isabel Díaz. En esta segunda hija se incorpora, además, la práctica de la homonimia ya que recibió el mismo nombre que portaba su madrina.



Lám. 7 Árbol genealógico caso nº1

CASO N° 2

Padre Jacinto de Prado	Madre Ana de Quiroga	Feligresía S. Xoán de Tor
N° hijos 8	Período: 1683-1669	Modelos empleados: Pareja

Jacinto de Prado y Ana de Quiroga escogieron como padrino de su primer hijo, José Francisco (1683), a dos personas con destacada presencia social en la parroquia. Cristóbal Vallexo ejercía de padrino de forma frecuente y María Martínez era hermana del cura de la parroquia.

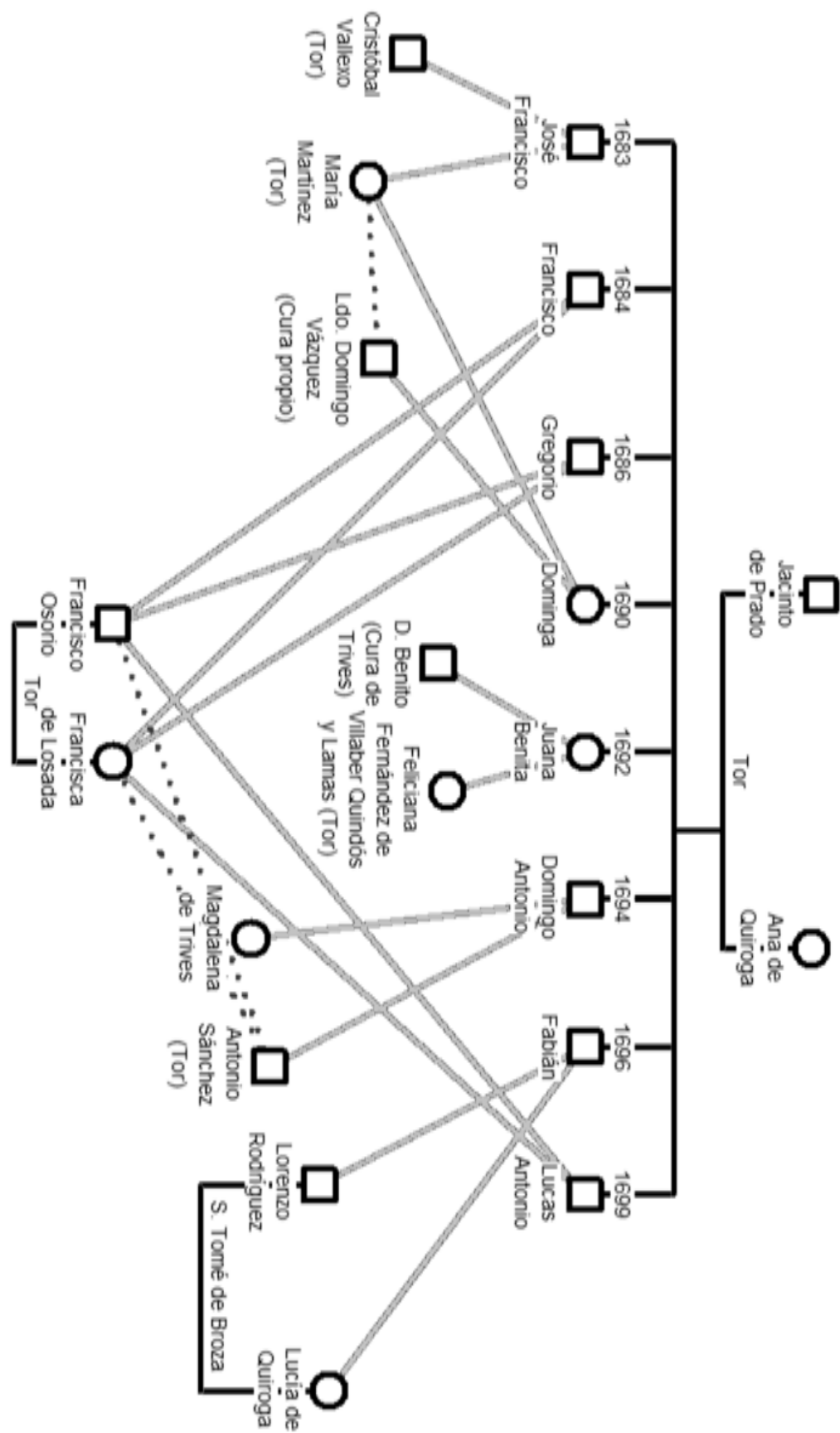
Para el segundo hijo, Francisco (1684) y tercero (Gregorio), se optó por otras dos figuras de relevancia social, en este caso un matrimonio. Probablemente, Francisco Osorio y Francisca de Losada tenían algún vínculo con los señores de Tor, que en esta etapa no contaba con amplios efectivos en la familia central, por lo que constituían un sustituto satisfactorio. Así se explica que fuesen los padrinos del 18% de los bautizados en dicha década en la parroquia., puesto que suponían una vía de acceso a beneficios de índole general y no solo pretendidos por una familia. La reiteración de padrinos se repite con el último hijo, Lucas Antonio (1699); quizás por el agotamiento de las posibilidades o por no buscar más se reitera un vínculo ya existente y que, en vistas de su repetición, les habría dado sus frutos.

El cuarto nacimiento y primera hija, Dominga (1690), fue apadrinada por el párroco de la parroquia, el licenciado Domingo Vázquez, y por su hermana, María Martínez, que ya había sido la madrina del primogénito. Dominga junto con la siguiente hija, Juana Benita (1692), fueron las únicas niñas de toda la prole y a ambas se les asignó un padrino eclesiástico. Vemos en ello dos cuestiones: la primera es el orden mantenido éntrelos eclesiásticos puesto que, en primer lugar, se optó por el de la propia parroquia, frente al párroco de Trives, como una forma de darle protagonismo. Los señores de Tor poseían el derecho de presentación de los beneficios de las parroquias del coto de Tor, por lo que el párroco tenía relación con ellos; así pues, este podía ser una vía de acceso a ellos. La segunda cuestión es sobre la querencia que parecían mostrar Jacinto y Ana por dar eclesiásticos como padrinos a sus hijas. Por un lado, se podría considerar que era una búsqueda de protección especial para ellas, pero, por otro lado, vemos más plausible que dichas elecciones tuviesen como objetivo evitar impedimentos matrimoniales con otras familias notables de la parroquia.

Respecto a la madrina de Juana Benita, Feliciano Fernández de Villaber Quindós y Lamas, era otra persona que destacaba en el plano social, pero, además, el ejercicio de su marido como juez del coto de Moreda podía representar otros beneficios.

En los padrinos del sexto y séptimo hijo, Domingo Antonio (1694) y Fabián (1696), se buscó ampliar la diversidad de las redes. Domingo Antonio fue apadrinado por Antonio Sánchez y Magdalena de Trives. Llama la atención la nueva mención a Trives, pese a que el origen geográfico de Jacinto y Ana no era esa zona orensana. No descartamos que Magdalena estuviese relacionada laboralmente con don Benito. Respecto al padrino, parece responder a una estrategia de facilitar la integración en la parroquia, aunque tampoco podemos descartar que fuese una vía de situar mutuamente a sus hijos en el panorama matrimonial, puesto que Antonio Sánchez también era padre reciente de varias niñas.

Los padrinos de Fabián, el matrimonio de Lorenzo Rodríguez y Lucía de Quiroga, eran ajenos a la parroquia, aunque San Tomé da Broza no estaba a gran distancia. La homonimia entre la madre y la madrina nos impulsa a considerar la posibilidad de que se trate de un familiar emparentado a través de la rama materna. En esta etapa, la familia materna comenzaba a aumentar su valor como padrinos, por lo que encaja que fuesen seleccionados para el penúltimo hijo, dado que todavía no era tan importante resaltar dicho vínculo.



Lám. 8. Árbol genealógico caso nº2

CASO N° 3

Padre Gabriel Fernández	Madre Francisca de Arriba	Feligresía Sta. María de San Lourenzo de Penamaior
N° hijos 5	Período: 1850-1855	Modelos empleados: Pareja

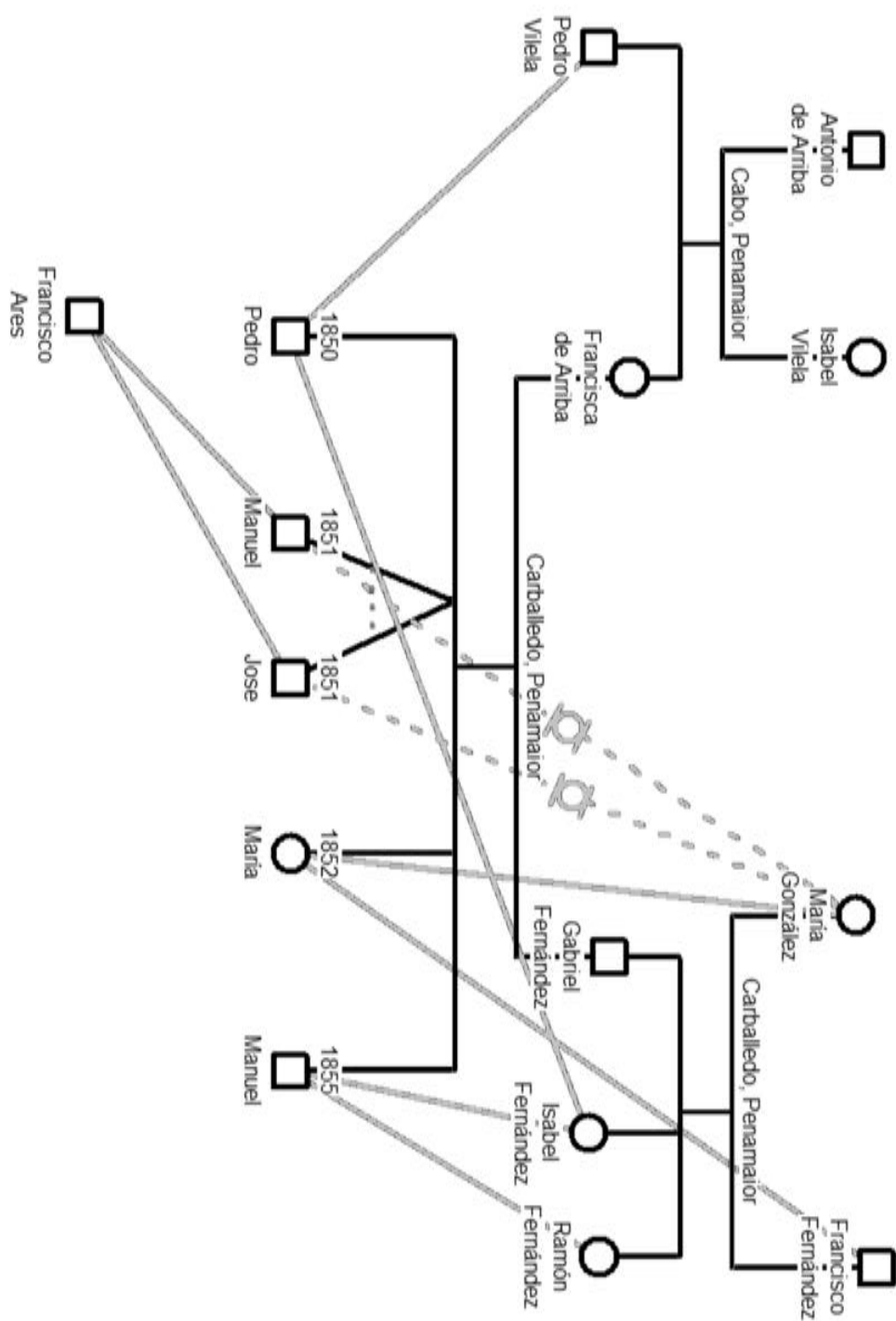
El matrimonio de labradores compuesto por Gabriel Fernández y Francisca de Arriba procrearon cinco hijos. El primero de ellos, Pedro (1850) fue apadrinado por su tío materno y su tía paterna. Concretamente, Pedro Vilela era el tío que se había quedado en el hogar de la madre, Francisca, perpetuándolo. El reconocimiento es doble en tanto transmite su nombre al ahijado, transmisión que solo la abuela paterna hizo también. Pedro había quedado viudo, recientemente, por lo que quizás sea la causa de que fuese completado el modelo de pareja con Isabel Fernández, tía por la rama paterna que permanecía en el hogar.

El siguiente parto de Francisca fue gemelar: Manuel y José (1851). Estos niños recibieron agua de socorro de su abuela paterna al nacer, que el párroco consideró válido. A tenor del padrinazgo de la siguiente hija, la elección de María González como madrina entraba dentro de las ideas de Gabriel y Francisca, por lo que ejerció de madrina al suplir las ceremonias. Desconocemos el vínculo con Francisco Ares más allá de la vecindad y solo podemos añadir que parece ser de una generación similar a la de María González.

María (1852) fue la primera y única hija del matrimonio. Fue apadrinada por los abuelos de la casa María González y Francisco Fernández. Esta elección parece responder a un intento de reforzar el vínculo de María con su casa natal, puesto que, presumiblemente, se casaría fuera de ella.

Por último, Manuel (1855) fue apadrinado por sus tíos paternos. En el caso de Isabel tenemos constatada su soltería y para Ramón lo asumimos o, al menos, su co-residencia en el hogar familiar junto con su ahijado. Responden al perfil de padrinazgo por parte de los hermanos solteros que permanecieron en el hogar en beneficio de la casa. La reiteración del nombre de Manuel nos informa sobre el fallecimiento del gemelo, pero desconocemos la fecha del deceso.

A pesar de que todos los padrinos poseían nombres de corte tradicional, al igual que los que les fueron asignados a los bautizados, solo dos padrinos transmitieron su nombre: Pedro Vilela y María González. Transmisión cruzada de los nombres de los cabezas de casa del momento: de la casa natal de la madre se transmitió el nombre masculino, Pedro, y de la casa natal del padre, en la que residían, el nombre femenino, María.



Lám. 9. Árbol genealógico caso nº3

CASO N° 4

Padre Froilán Fernández Capón	Madre Margarita Vázquez	Feligresía S. Pedro de Besteiros
N° hijos 10	Período: 1706-1720	Modelos empleados:

El matrimonio conformado por Froilán Capón y Margarita Vázquez no gozaba, en teoría, de la condición de hidalgo, pero era una familia acomodada en la que algunos miembros llegaron a acceder a estudios y cargos superiores como, por ejemplo, notario apostólico.

Desconocemos que llevó al matrimonio a optar por el cura párroco como único padrino de su primogénito, Jacinto Antonio (1706). Entre las posibilidades que se pueden plantear es la existencia de un embarazo o hijo previo que no llegase a buen término, por lo que para el siguiente se optase por un hombre de Dios como medida de protección. Otra opción es la importancia que el párroco tenía, dado que el coto de Diomondi era de jurisdicción del obispo, por lo que el licenciado Antonio de Prado era considerado su delegado allí. Además, llevaba un largo tiempo al cargo de ambas parroquias del coto, por lo que sus redes sociales se habrían fortalecido con el tiempo.

Para el segundo hijo, Manuel Antonio (1709), la elección parece haber recaído en un matrimonio vecino para reforzar el vínculo vecinal. No fue hasta la primera niña, Rosa María (1711), que los padrinos fueron hidalgos. El matrimonio de don Clemente Cortés y Osorio y doña María Constanza de Losada Mariño poseía el pazo llamado Casanova, en la parroquia de Diomondi. Eran padrinos habituales tanto en la parroquia de Diomondi como en Besteiros, como demuestra que mantuviesen parentesco espiritual con, al menos, otros tres padrinos de la prole de Froilán y Margarita. El recurso a estos para la primera hija pero para el tercer vástago nacido refuerza la teoría de que se buscaban lazos que beneficiasen a los padres, sin centrarse tanto en las necesidades del bautizado.

Benito Antonio (1714), el cuarto hijo, fue apadrinado por un presbítero, el licenciado Benito de Aguiar, y por una vecina de Diomondi, Antonia de Gayoso. Sobre la identidad de la segunda apenas tenemos datos, pero el primero podemos hipotetizar el vínculo familiar con la familia materna con base en la homonimia existente y la versatilidad de la transmisión de apellidos. La elección de este podría venir dada, pues, por la pretensión de que Benito Antonio, el tercer varón, siguiese la carrera eclesiástica.

La quinta hija, María Rosa (1716), fue bautizada de socorro por el licenciado Benito de Aguiar, el padrino de su hermano. Esto refuerza la idea de que pudiese tener lazos familiares con Margarita Vázquez e, incluso, que residiese en su compañía. A pesar de haberle echado agua de socorro, no ejerció como padrino al suplir las ceremonias, lo cual se puede interpretar como que ya estaba escogido el padrino o como un intento de no repetirlos, aunque justamente en la siguiente hija se repetirán. Los padrinos fueron Mateo Fernández y María Rosa Fernández, el primero de Vilasán y la segunda de Vilaúxe. Desconfiamos de una posible relación familiar con Margarita a través de su madre, Benita Fernández, puesto que, además, coincide la parroquia de origen de María Rosa con la de origen de Margarita.

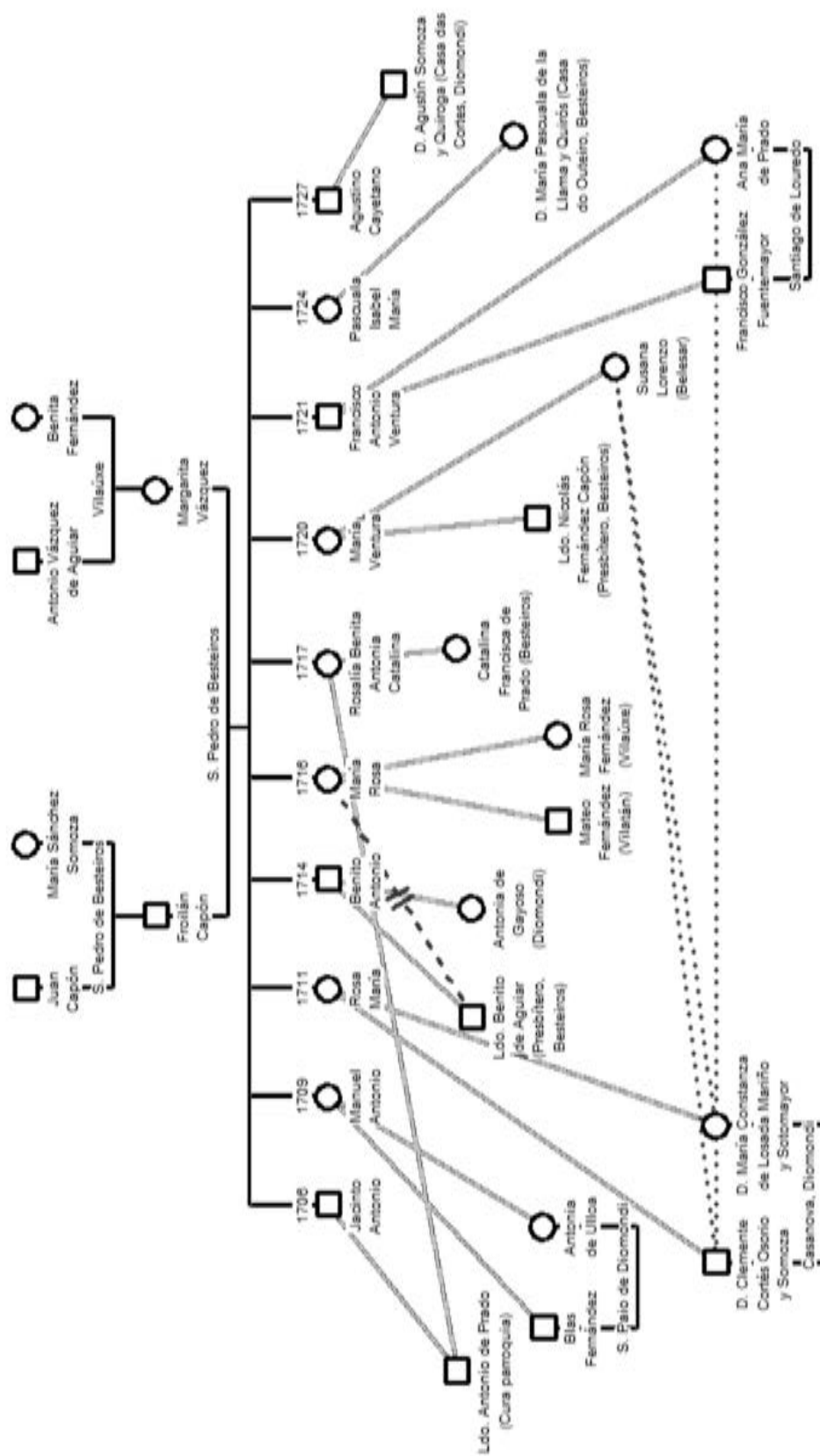
Como acabamos de decir, Rosalía Benita Antonia Catalina (1717), la sexta hija, constituye la única cuyo padrino ya había sido asignado previamente para otro hermano. El poco tiempo transcurrido entre el nacimiento de su hermana y de ella –abril de 1716 a noviembre de 1717, diecinueve meses– nos induce a considerar que María Rosa falleció precozmente y, por eso, se volvió a optar por el párroco como protección. Aunque, desde luego, tampoco se puede desechar una selección deliberada en atención a lo dicho antes ya que su siguiente hermana, María Ventura (1720), también fue apadrinada por un clérigo: Nicolás Fernández Capón, presbítero, notario apostólico y emparentado con la recién nacida

por vía paterna. De las madrinas de ambas niñas poco sabemos. Catalina Francisca de Prado comparte apellido con el párroco y reside en su casa, por lo que deducimos que se trata de una hermana o sobrina de este. De Susana Lorenzo, solo que era vecina de Belesar. En ambas parece traslucirse su elección para expandir redes y alcanzar a todos los recodos de la parroquia.

Francisco Antonio Ventura (1721), el octavo hijo, fue sostenido en la pila por Francisco González Fuentemayor y Ana María de Prado, vecinos de Louredo. Este matrimonio no gozaba de la condición de hidalgo, pero pertenecía a las élites sociales de la parroquia de Louredo a tenor de las relaciones espirituales que mantenía. No en vano compartía Ana María de Prado apellido con el párroco y bautizan a sus hijos en la parroquia de Besteiros aun cuando fueron registrados en ellas como vecinos del lugar de Meán, parroquia de Santiago de Louredo, únicos en dicha situación.

Para la novena y el décimo hijo se produjo un cambio al modelo individual que se ajustó en función del sexo del nacido. Pascuala Isabel María (1724) recibió, por tanto, una madrina que fue doña María Pascuala de la Llama, dueña del pazo nominado como Casa do Outeiro, en la misma parroquia. Por su parte, Agustino Cayetano (1727) fue apadrinado por don Agustín Somoza y Quiroga, dueño asimismo de otro pazo, Casa das Cortes, en la vecina parroquia de Diomondi. El recurso a dos hidalgos del lugar de distintas familias evidencia un afán de crear vínculos con varias familias que deja claro que el objetivo era estar relacionado con las máximas familias posibles.

En efecto, las elecciones de Froilán Capón y Margarita Vázquez son el mejor ejemplo de extensión de lazos sociales: solo reiteraron la elección de un padrino y optaron en escasa medida por matrimonios –tres– por el mayor alcance que se conseguía a través de personas sin ese vínculo. Escogieron, principalmente, en el marco del coto de Diomondi (parroquias de San Paio de Diomondi y San Pedro de Besteiros); aunque también hubo excepciones causadas, principalmente, por la elección de familiares sanguíneos. A esta densa red social creada, habría que añadir las originadas a raíz del padrinazgo de Froilán y Margarita: juntos apadrinaron a seis criaturas y Froilán otras cinco.



Lám. 10. Árbol genealógico caso n°2

CASO N° 5

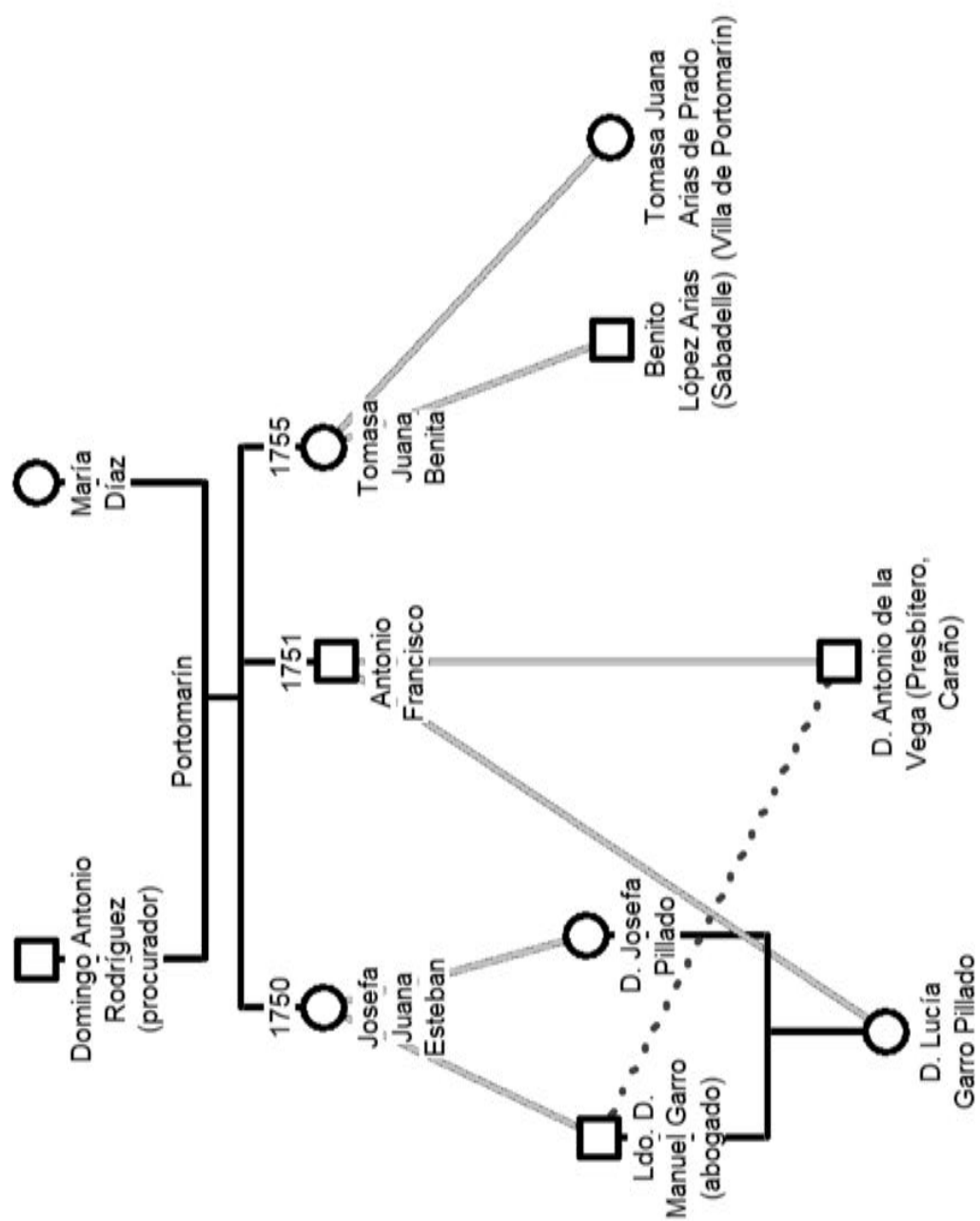
Padre Domingo Antonio Rodríguez	Madre María Díaz	Feligresía S. Nicolás de Portomarín
N° hijos 3	Período: 1750-1755	Modelos empleados: Pareja

Domingo Antonio Rodríguez y María Díaz son otro buen ejemplo de la búsqueda de la integración laboral a través del padrinazgo. Domingo era notario y procurador en la villa de Portomarín y para su primera hija, Josefa Juana Esteban (1750), seleccionaron como padrinos al licenciado don Manuel Garro, abogado, y a su esposa doña Josefa Pillado.

A través del segundo hijo, Antonio Francisco (1751), se reforzó la relación con la familia seleccionando a la hija de los anteriores como madrina: doña Lucía Garro Pillado. Doña Lucía fue acompañada en la pila bautismal por un presbítero, don Antonio de la Vega, anotado como residente en la parroquia de Caraño. La protección de la honra de doña Lucía parece ser la principal causa de dicho acompañamiento, protección doble atendiendo a que dicho don Antonio ya mantenía parentesco espiritual con los padres de doña Lucía por haberles apadrinado a una hija un año antes.

Los padrinos de la tercera hija, Tomasa Juana Benita (1755), comparten apellido pudiendo tratarse de parientes; desconocemos si este parentesco se extendía a los progenitores dado que en esta etapa no hubo registro de los abuelos en esta parroquia. Independientemente de la existencia de vínculo sanguíneo, esta selección muestra una búsqueda de lazos ajenos al plano laboral del padre. Pudo tratarse de una ruptura de las relaciones entre la familia de don Manuel y la de Domingo o, simplemente, que dieron por suficientemente reforzado el vínculo con ellos.

La familia de don Manuel apenas transmitió su nombre, puesto que, únicamente, doña Josefa asignó su nombre. Contrasta esto con la actitud de los otros tres padrinos que transmitieron sus nombres a ambos bautizados, llegando, incluso, a transmitir los dos nombres como hizo Tomasa Juana Arias de Prado.



Lám. 11 Árbol genealógico caso nº5

CASO N° 6

Padre José García	Madre Rita María Novoa	Feligresía San Estevo de Cartelos
N° hijos 9	Período: 1839-1863	Modelos empleados: Pareja, Individual masculino y sin padrinos

Gregorio Manuel de Novoa y Rita de Novoa, dos hermanos de Laxe (Cartelos) se casaron a trueque con José García y María García, de la misma parroquia, pero distinta aldea: Trasar de Carballo. Este matrimonio a trueque nos permite ver la puesta en práctica de las mismas pautas adquiridas a través de la familia, en contextos semejantes, pero con especificidades propias. Decimos contextos semejantes porque tanto José García como Manuel de Novoa fueron los herederos principales de sus padres, perpetuando el hogar paterno y teniendo a su cargo un número considerable de familiares co-residentes. Ahora nos centraremos en los bautismos de la prole de Rita de Novoa y José García y, a continuación, trataremos los de Gregorio Manuel Novoa y María García (caso n° 7).

El primer hijo, Antonio (1837), fue apadrinado por sus tíos, el matrimonio que perpetuaba el hogar de la madre y que era la otra parte del matrimonio a trueque. Servía para afianzar la relación con la otra casa, al tiempo que se reconocía la importancia de esa otra parte para que hubiesen contraído matrimonio. Sin embargo, el nombre que recibió la criatura fue el del abuelo materno que, como ya dejamos ver, era un reconocimiento simbólico de la importancia del sustrato que aportaba la familia materna a la nueva familia.

El segundo hijo, Domingo (1838), recibió a un abuelo de cada rama como padrinos. Antonio García, el abuelo que había dado el nombre a su hermano, y Ana María Presas, la abuela materna. Además de reconocer específicamente el valor de ambas ramas –Gregorio y María no aportaban ese valor al ser ambos tíos paternos al mismo tiempo que maternos– y a las generaciones anteriores.

La primera niña, María Andrea Manuela (1841), nació en tercera posición. Se reiteran los padrinos del primer hijo: Gregorio Manuel de Novoa y María García. Atendiendo a la fuerte relación que se había creado entre ambas casas con el matrimonio y con el primer padrinazgo, la razón de la reiteración debe ir más allá y no podemos menos que pensar que se trataba de un primer paso para otro matrimonio a trueque en el futuro.

Para el cuarto y quinto hijo, Josefa (1843) y Ramón (1844), se optó por los mismos padrinos: María de Presas y José de Ramos, tíos abuelos de Rita. Se trataba de una hermana de la abuela materna que en su día se había casado fuera de la parroquia. Esta elección tan distante en generaciones muestra una querencia por vincular a los hijos con la familia sanguínea de Rita, que fue más allá de la casa natal de la abuela. No descartamos que la causa de la reiteración de padrinos viniese dada por el fallecimiento de Josefa puesto que solo pasaron diecisiete meses entre su nacimiento y el de Ramón.

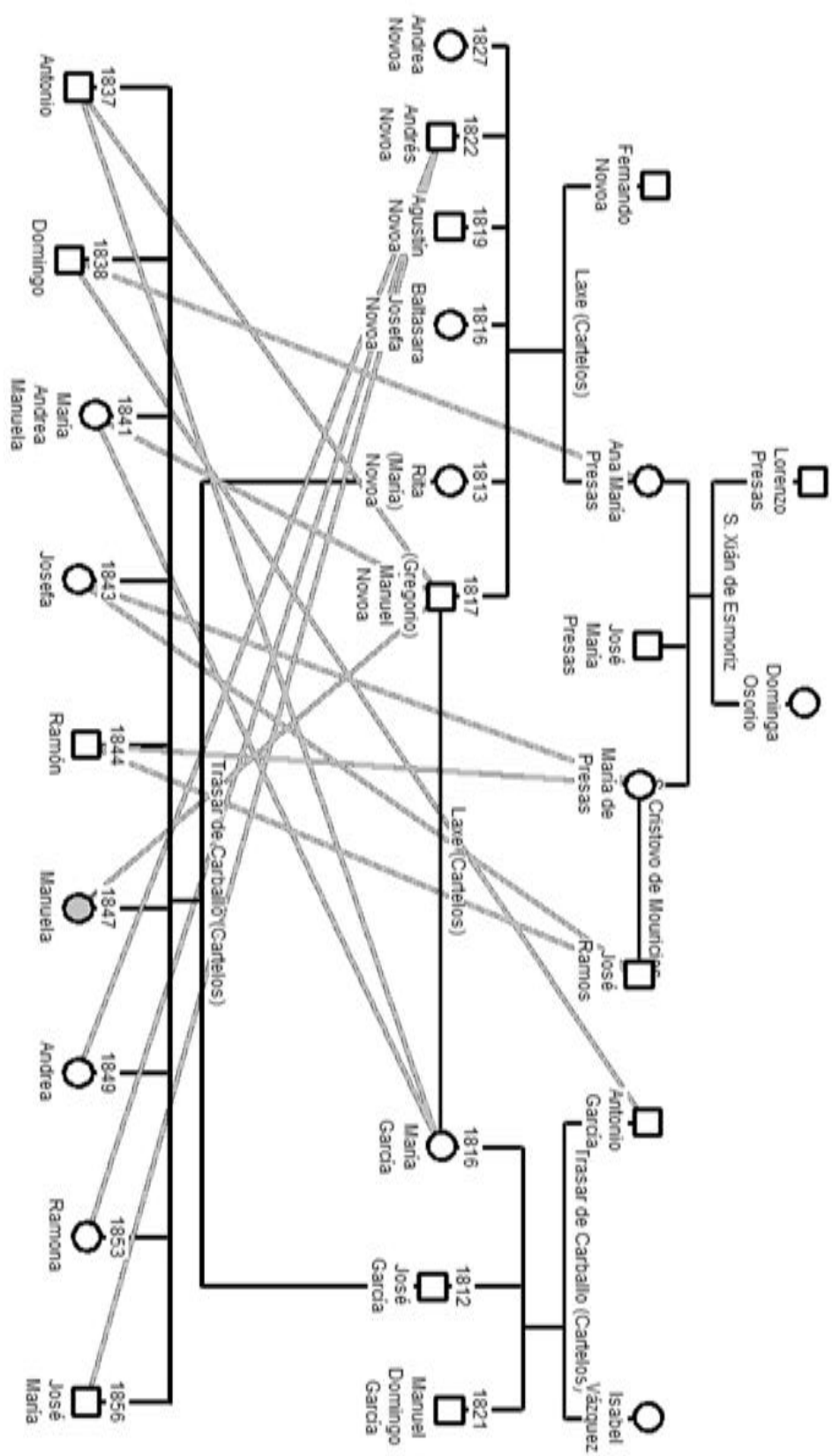
La siguiente hija, Manuela (1847), dio inicio a las prácticas de padrinazgo individual de la prole. Nuevamente, fue Gregorio Manuel Novoa quien ejerció de padrino, pero en esta ocasión no lo hizo acompañado de su esposa, María García. Achacamos esta ausencia al avanzado embarazo en el que se hallaba esta, puesto que Manuela nació en marzo y en julio nació la nueva hija de Gregorio y María.

Para los siguientes hijos no solo se recurrió a modelos individuales, sino que, además, a la misma persona. Andrea (1849), Ramona (1853) y José María (1856) fueron todos apadrinados por Andrés Novoa, tío soltero que permanecía en el hogar familiar de la madre. Más que agotamiento de las fuentes de padrinos, vemos una reorientación del agente utilizado para reforzar el lazo con la familia materna. En ese sentido y aunque no podemos asegurarlo,

quizás el cambio de tío escogido para apadrinar fue propiciado por el fallecimiento de Manuela.

En consecuencia, vemos un objetivo claro de reforzar el vínculo con la familia materna, objetivo que provocó que todos los niños tuviesen un padrino que tenía lazos sanguíneos con Rita Novoa. No se trató únicamente de la propia casa, sino que fue más allá englobando más ampliamente el término de parientes maternos. Fuera de este objetivo, únicamente se dejó espacio para el abuelo paterno, Antonio García; se podría añadir a María García pero ya residía en el hogar de origen de Rita tras su matrimonio con Gregorio Manuel.





Lám. 12 Árbol genealógico caso nº6

CASO Nº 7

Padre Gregorio Manuel Novoa	Madre María García	Feligresía San Estevo de Cartelos
Nº hijos 9	Período: 1837-1856	Modelos empleados: Pareja e Individual masculino

Al contrario que sus hermanos, el primer hijo de Gregorio Novoa y María García, Andrea María Margarita (1839), no fue apadrinado por el otro matrimonio del que se había compuesto el trueque. Podríamos considerar que esto se debió a que era una niña y, por tanto, no estaba destinada a perpetuar el hogar; sin embargo, a tenor de todo lo expuesto en capítulos precedentes y en el poco tiempo que mediaba entre nacimiento y bautismo, consideramos más probable que fuese una forma de resaltar el vínculo con la familia de la abuela paterna, ya que fue el hermano de dicha abuela que había permanecido en la casa familiar el que ejerció de padrino: José María Presas. De la madrina, Margarita Pérez, desconocemos su identidad, pero por su procedencia alejada asumimos que era una persona vinculada por origen o por motivos laborales.

El segundo hijo y primer varón, José María (1842), sí recibió por padrinos a sus tíos José García y Rita Novoa. Además de ser el matrimonio que complementaba el trueque, eran los tíos que estaban destinados a perpetuar la casa de origen de la madre.

Para el tercer hijo, Francisco (1845), se elige nuevamente a Rita como madrina. No en vano había sido la primogénita de la casa y, como tal, se había visto beneficiada de los padrinzos y otras relaciones sociales creadas a través de sus hermanos. Además, por su matrimonio, su elección significaba crear vínculos con otra familia. Pero el reforzamiento de la familia paterna no acabó ahí, sino que como padrino se escogió a otro tío paterno, Agustín Novoa, que se había casado en la parroquia de San Xoán da Cova.

Rita (1847), la cuarta hija, fue apadrinada nuevamente por Rita, pero se optó por otro padrino: Domingo Vázquez, vecino de la cercana feligresía de Santa Mariña do Castro. Desconocemos la naturaleza de la relación, pero no descartamos que estuviese emparentado con la abuela materna, Isabel Vázquez. Nuevamente, fue Rita la madrina del quinto hijo, Ramón (1850). Atendiendo a que solo nos constan como casados Rita y Agustín, pero este estaba a más distancia, resulta coherente el mayor recurso a Rita entre los primeros hijos. Sin embargo, todavía quedaban hermanas solteras en casa a las que se pudiese recurrir ante falta de opciones; por tanto, debemos afirmar la querencia total por Rita.

El sexto hijo, Manuel María (1852), carece de padrinos en su partida bautismal. De todas las hipótesis barajadas con anterioridad para explicar estas situaciones, la única que concuerda es la omisión u olvido del párroco. Manuel consta, en años venideros, como casado en la parroquia, por lo que debemos descartar la ausencia de padrinos a causa de su fallecimiento siendo párvulo.

Al igual que los hijos de José y Rita, los últimos hijos fueron apadrinados bajo un modelo individual y por la misma persona. Así, Domingo López, vecino de la citada Santa Mariña do Castro, ejerció de padrino de los tres benjamines de la casa: Domingo Antonio (1855), Ángel (1858) y María Concepción (1863). Como afirmábamos al respecto de Domingo Vázquez, tampoco sobre este Domingo conocemos más datos sobre su relación con la familia, pudiendo ser de origen laboral, familiar u social. Es de destacar que una parte importante de los propietarios citados en Catastro de la Ensenada en la parroquia de Cartelos como foráneos eran de dicha parroquia de Castro. Más ilustrativo aún, José María, el primogénito, se casó con una vecina de Santa Mariña, Manuela Salgado Fernández, quien, en principio, parece carecer de vínculos directos con Domingo.

En ambos casos, se observa un fuerte repliegue en torno a la familia de Fernando Novoa y Ana María, especialmente, por parte del matrimonio de Rita. Por el contrario, la familia de Antonio García e Isabel Vázquez parece estar casi ausente, a pesar de que aún no habían fallecido cuando la mayoría de sus nietos nacieron: Antonio falleció en 1858 e Isabel en 1856.

No fue común la transmisión del nombre de los padrinos ni de los padres, aún cuando no crearían homonimia entre los hermanos. Por ejemplo, Francisco, el tercer hijo de Gregorio Manuel Novoa y María García, podía haber recibido el nombre de su tío sin que supusiese llamarse igual otro hermano. En consecuencia, debemos afirmar que no solo se pretendió evitar la homonimia entre los hermanos, sino que en la propia casa.



CASO N° 8

Padre Francisco Regal	Madre Ignacia Saco	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 1	Período: 1806	Modelos empleados: Pareja
Padre -	Madre Rita de Moure	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 2	Período: 1803-1807	Modelos empleados: Pareja
Padre Ángel Vázquez	Madre Teresa de Moure	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 3	Período: 1801-1806	Modelos empleados: Pareja e Individual
Padre -	Madre Beatriz Regal	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 1	Período: 1801	Modelos empleados: Individual
Padre Manuel Regal	Madre Clara Fernández	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 2	Período: 1801-1804	Modelos empleados: Pareja e Individual
Padre Ramón Poyan	Madre Francisca Regal	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 1	Período: 1802	Modelos empleados: Pareja
Padre -	Madre Francisca Regal	Feligresía Sta. Mariña de Chantada
N° hijos 1	Período: 1800	Modelos empleados: Individual

Hemos querido ampliar más el campo de visión para tratar de incluir a varios progenitores. Así, hemos seleccionado a dos familias que mantenían una cierta relación a través del padrinazgo y que, posiblemente, estuviesen emparentados a través de los padres, aunque desconocemos a en qué grado. Comenzamos con los descendientes de Benito Regal y, a continuación, los de José Regal.

El primer hijo de Benito Regal y Cecilia Moure que nos encontramos es Francisco, casado con Ignacia Saco, de la misma vecindad. El hijo que tuvieron, Vicente (1806), fue apadrinado por sus tíos maternos, los cuales residían en el hogar de origen de Ignacia.

Rita de Moure dio a luz a dos niños, Ramón María (1803) y Francisco (1807), sin que hiciese constar el padre de ninguno. El primero fue apadrinado a través de un modelo de pareja protagonizado por Ramón Lorenzo de Lorenzana y Josefa Feal, ambos vecinos de la villa. La participación de Ramón Lorenzo sorprende en tanto consta como escribano en otros documentos; sin embargo, no lo es tanto al saber que en 1801 fue señalado por Juana Villar como padre de su hijo. Vistos estos antecedentes y añadiendo el padrinazgo desarrollado por ciertos padres de hijos naturales para estar vinculado de alguna forma no podemos desechar que se tratase del padre biológico de Ramón María. De la identidad de la madrina apenas tenemos datos, aunque intuimos que no era originaria de la villa por la escasa frecuencia de su apellido en la zona.

Como ya hemos visto, un hijo natural era bien aceptado, pero el segundo ya no tanto al representar la incontinencia sexual de la madre. Por tanto, para el segundo hijo natural de

Rita, debió recurrir a la familia: Francisco, el tío materno del bautizado, y Beatriz Regal, quien no deseamos fuese su prima carnal, pero, más importante aún, había pasado por el mismo trance de tener hijos fuera del matrimonio.

Teresa de Moure, la última de las hijas de Benito Regal, se casó con Ángel Vázquez, natural de la parroquia de Santiago de Requeixo. Los tres hijos que componen su prole fueron apadrinados bajo modelos distintos: los dos primeros individuales y solo el tercero bajo un modelo de pareja. La primera hija, Rita (1801), fue amadrinada en solitario por su tía Rita, de quien recibe el nombre. Posiblemente, se buscaba reforzar el lazo con la familia materna, en tanto Rita respondía al perfil de tía soltera que se mantendría en el hogar paterno. Además, en este momento, Rita no era madre soltera, por lo que no era una traba.

Para el segundo hijo, Ángel (1804), repite el modelo de padrino individual, optando por Josefa Paz. Este nacimiento transcurrió tras el primer hijo natural de Rita, por lo que nos parece entrever que, como consecuencia de dicha situación, se trataba de recomponer la reputación de la familia optando por un perfil contrario. Para ello, en apariencia, quien mejor que la sobrina del párroco, Josefa, que por la cercanía a su tío debía aparentar modestia y cautela. Además, dado que era natural de San Cristovo de Fornas, pero consta con residencia en la villa con su tío, se beneficiaría de las redes sociales de su tío, por lo que era una buena elección de por sí, independientemente de la situación de Rita.

El tercer hijo, Pedro (1806) fue apadrinado nuevamente por Rita Moure, pero acompañada por don Pedro Abeledo, eclesiástico. Este niño nació antes que el segundo hijo natural de Rita, por lo que se puede considerar que a través de este padrinazgo se aceptaba por parte de la familia el desliz de Rita. Sin embargo, al contrario que en hijos anteriores, se optó por un modelo de pareja en el que Rita fue acompañada de un eclesiástico. Esto puede ser interpretado de varias maneras: una opción es que se considerase que un madrinazgo individual por parte de Rita fuese una mala influencia y se quiso equilibrar con un eclesiástico; otra está en la misma dirección, pero más que mala influencia, que Rita en solitario fuese un lazo social muy débil y se optase por aumentarlo a través de otro padrino; u otra opción es que se pretendiese darle una carrera eclesiástica a Pedro, como segundo hijo varón.

Contabilizamos cuatro hijos de José Regal y Ana Pardo, de los cuales tres residían en la villa de Chantada y la cuarta se había casado en San Salvador de Asma. Entre los que se mantuvieron en la villa de Chantada, está Beatriz Regal quien tuvo una hija natural en 1801, Isabel. Esta niña fue bautizada de socorro por su tío materno, Manuel Regal, lo que aporta una información extra de la presencia de la familia materna en el parto de Beatriz. Pese a dicho bautismo de urgencia, la niña fue apadrinada en solitario por Isabel Villar y no por Manuel. Muestra de que el círculo de Beatriz, pese a ser madre soltera, no era escueto y tenía donde elegir, de lo contrario, Manuel como bautizante de socorro ejercería de padrino.

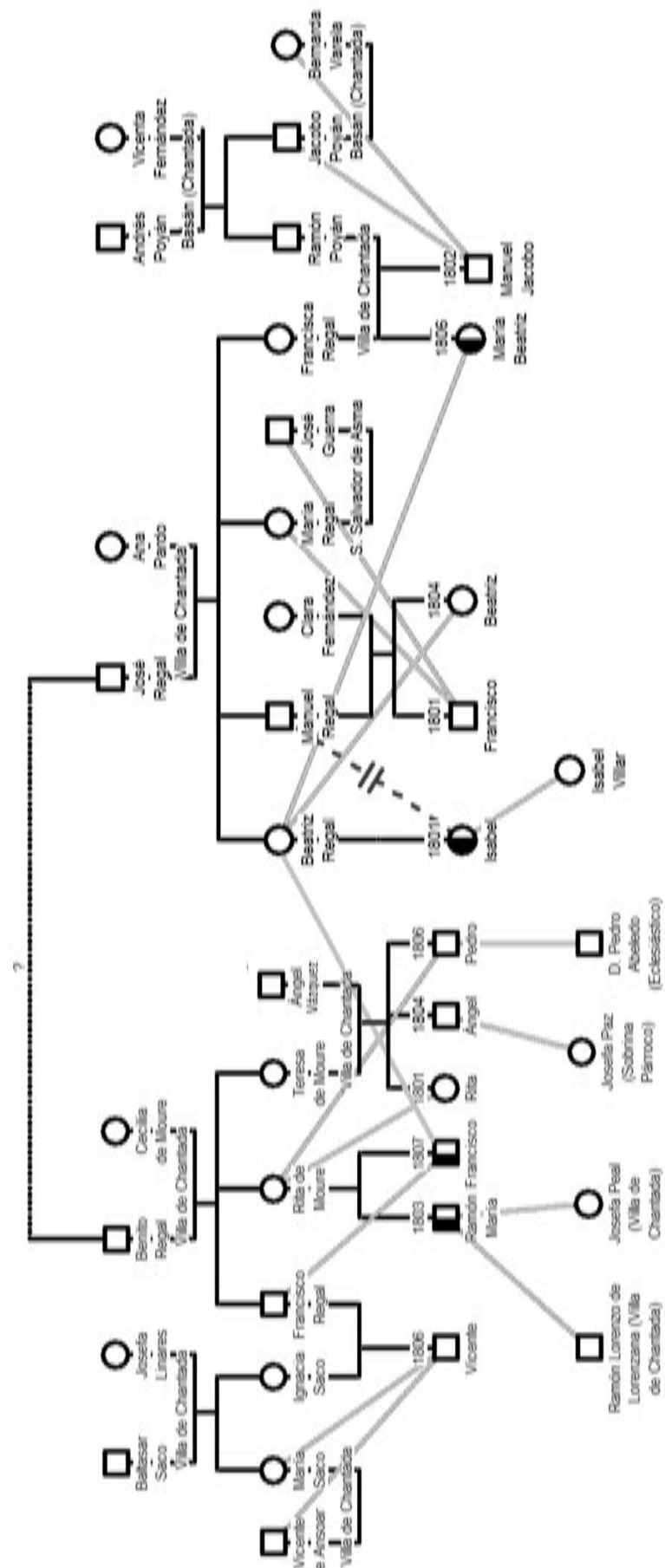
Manuel Regal, casado con Clara Fernández, tuvo dos hijos para los que empleó modelos diferentes. El primero de ellos, Francisco (1801), fue apadrinado por la tía paterna y su esposo, la hermana de Manuel que se había casado fuera de la parroquia de Chantada. Mientras que la segunda, Beatriz (1804), por otra de las tías paternas, Beatriz. Esta elección muestra una querencia de Manuel por su hermana Beatriz, así como la aceptación de los hijos naturales: aun pudiendo escoger a otra tía paterna, Francisca Regal, Manuel optó para su segunda hija por Beatriz, que ya era madre soltera. Debemos destacar, además, que Beatriz no fue escogida como madrina del primer hijo de Manuel porque se hallaba embarazada de siete meses. Sin embargo, tampoco se puede desestimar la posibilidad de que Manuel optase por Beatriz y no por Francisca como revancha por no haber sido escogido como padrino del primogénito de Francisca.

Por último, Francisca Regal contrajo matrimonio con un Ramón Poyán, natural de una aldea de las afueras de la villa. En 1802 nació su primer hijo, Manuel Jacobo, que fue apadrinado por sus tíos paternos que permanecían en el hogar familiar de Ramón. Tras este nacimiento, Ramón falleció y, en 1806, en estado de viuda, Francisca dio a luz a una hija natural: María Beatriz (1806). De todas las posibilidades de padrinazgo, resulta muy ilustrativo que María Beatriz fuese amadrinada por Beatriz Regal, su tía materna, la única que había pasado por una situación semejante.

En definitiva, el padrinazgo muestra una unión de estas dos familias aun dentro de sus características. Se puede observar como la familia, en sentido extenso, mantuvo integradas a las madres solteras, aunque estas parece que se refugiaron en otras madres en situación similar.

De los once niños cuyo padrinazgo analizamos, solo dos no recibieron el nombre de alguno de sus padrinos y solo uno de sus padres, Ángel. A inicios del siglo XIX, la transmisión de los nombres de los padrinos aún estaba en sus cotas más altas, que fueron descendiendo desde este momento.





Lám. 14. Árbol genealógico caso nº8

CASO N° 9

Padre Eustaquio Figueiras	Madre Gertrudis Fermoselle	Feligresía S. Xián de Tor
N° hijos 1	Período: 1853	Modelos empleados: Individual
Padre D. Pedro Figueiras	Madre Josefa Losada	Feligresía S. Xián de Tor
N° hijos 4	Período: 1852-1859	Modelos empleados: Individual
Padre Felipe Gómez	Madre Carmen Losada	Feligresía S. Xián de Tor
N° hijos 3	Período: 1852-1859	Modelos empleados: Pareja e Individual
Padre Francisco Gómez	Madre Juana Rodríguez	Feligresía S. Xián de Tor
N° hijos 1	Período: 1857	Modelos empleados: Individual
Padre José Gómez	Madre María Rodríguez	Feligresía S. Xián de Tor
N° hijos 4	Período: 1852-1859	Modelos empleados: Pareja e Individual

Por último, hemos seleccionado a varias familias residentes en el coto de Tor que estaban vinculadas a través del matrimonio con el objetivo de ver la interrelación entre ellas. Para analizar esto, vamos a comenzar por la descendencia de don Julián Figueiras y doña Antonia Gómez, para seguir con la de Francisco Gómez y Cecilia Álvarez, familia con la que coincidían al tener ambas familias un hijo casado con las hijas de Pedro Losada y Javiera Fernández.

No está claro que la familia de don Julián Figueiras y doña Antonia Gómez poseyese la distinción de hidalguía ni el derecho a recibir tratamiento, puesto que, analizando las generaciones anteriores y el resto de la familia de don Julián, se observa una intermitencia constante en el empleo de la distinción. Por ejemplo, en el bautismo de la primera hija de estos, Juliana (1801), don Julián Figueiras y sus padres aparecen sin don; por el contrario, en la partida de un sobrino de don Julián, tanto el padre como el abuelo del nacido reciben tratamiento de don. En los hijos de don Julián Figueiras se observa la misma intermitencia, ya que mientras doña Juliana y don Pedro sí fueron anotados con don, Eustaquio no.

Eustaquio Figueiras se casó con Gertrudis Fermoselle, vecina de la parroquia. O bien el matrimonio fue muy tardío, o bien solo tenemos datos de la última hija: en el momento del nacimiento de Ángela (1853), Eustaquio tenía cincuenta años y Gertrudis cuarenta y cinco. De la madrina de Ángela desconocemos más datos; sin embargo, su apellido indica que procedía del área del interior de Pontevedra.

Don Pedro Figueiras, hermano de Eustaquio, contrajo matrimonio con Josefa Losada, natural de San Salvador de Moreda. Los cuatro hijos que tuvieron fueron apadrinados en su totalidad bajo un modelo individual femenino que, salvo el más pequeño, se replegó hacia la familia. Los dos primeros hijos, ambas niñas, Juliana (1852) y María Manuela (1855) fueron amadrinadas por su tía paterna doña Juliana Figueiras quien, a tenor de nuestros datos, permanecía soltera en el hogar paterno, en el que también residían sus ahijadas. Para José (1858), el tercer hijo y primogénito varón mantuvieron la elección dentro de la familia paterna, a pesar de contar con familia materna en la misma parroquia. La madrina seleccionada fue Gertrudis Fermoselle, lo que sorprende en tanto pudo haber optado por el

matrimonio o por el tío paterno en solitario. Sin embargo, semeja que había una clara intención de recurrir a mujeres como madrinas individuales. La muerte de José pudo ser la causa de que se reorientase el padrinzago fuera de la familia paterna para el cuarto hijo, Saturno (1859). La madrina de este fue doña Josefa Losada, vecina de Tuiriz, de la que no se puede desestimar existiese una relación sanguínea con Josefa Losada, la madre, debido a la homonimia de sus apellidos.

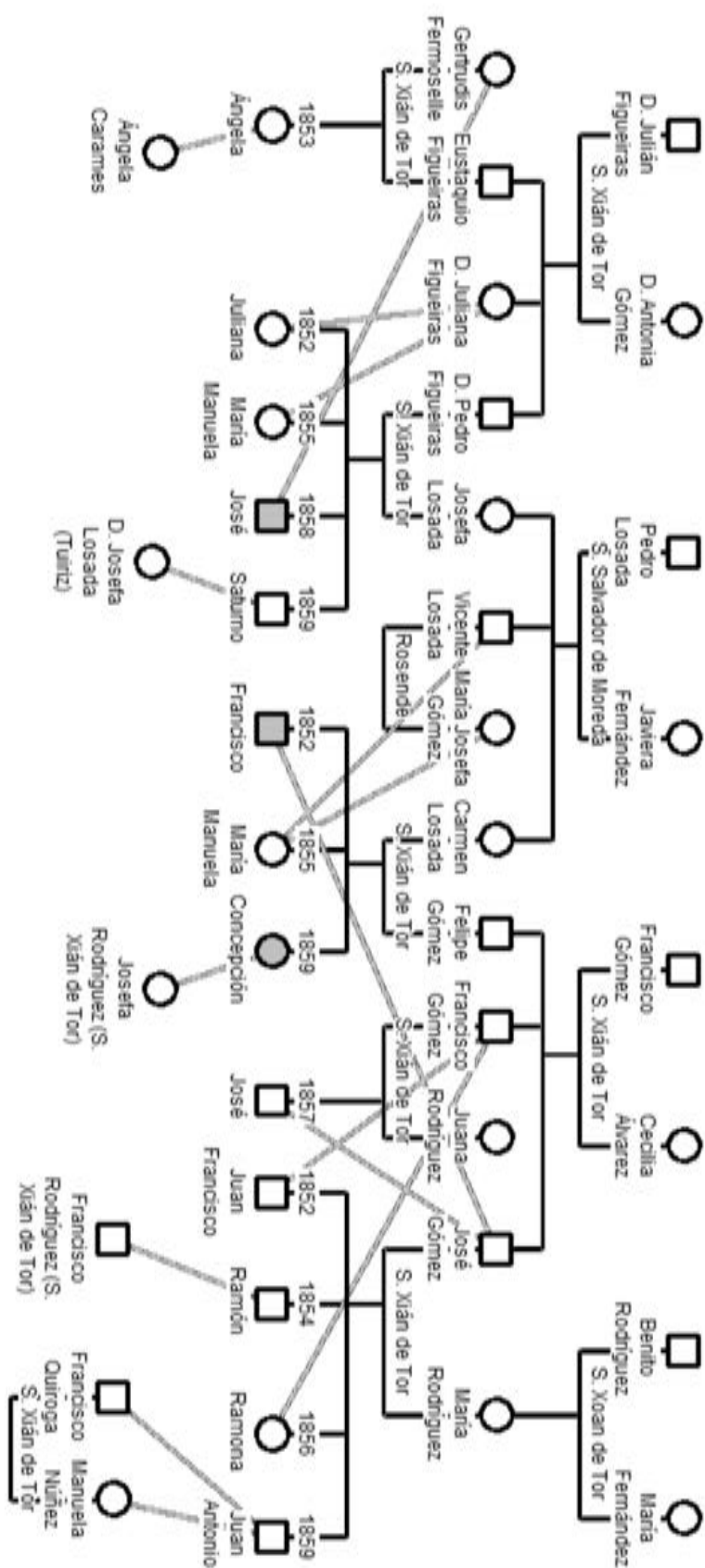
La hermana de Josefa, Carmen Losada, estaba también casada en San Xián de Tor con Felipe Gómez. El primer hijo, Francisco (1852), recibió un solo padrino: su tío paterno José Gómez; pero no solo eso, sino que además también le fue transmitido el nombre de su abuelo paterno que semeja ser el nombre de familia, puesto que tanto su tío como su primo se llamaban así. Para la primera niña, María Manuela (1855), se optó por un modelo de pareja. Los escogidos pertenecían a la familia materna, concretamente, Vicente Losada, su tío materno que se había casado para otra parroquia, y su esposa, María Josefa Gómez. Nuevamente, se observa un cambio de rama familiar en el padrinzago tras la muerte de un niño, puesto que Francisco apadrinado por la familia paterna falleció párvulo y, a continuación, su hermana fue apadrinada por la familia materna. Por último, para Concepción (1859), se optó por una mujer en solitario como madrina, Josefa Rodríguez. Se trataba de una vecina de la parroquia, aunque desconocemos si tenía vínculos con alguna de sus tías paternas políticas, Juana Rodríguez o María Rodríguez. Su elección apunta a una búsqueda de integración en la parroquia.

En las elecciones de Felipe y Carmen se observa una mayor intencionalidad de vincular a sus hijos con ambas ramas de la familia. Intención que, por el contrario, no se apreciaba en don Pedro y doña Antonia; quizás, por el período en que nos hallamos, no buscasen esa interrelación en un intento de mantener y hacer destacar su hidalguía. De hecho, tres de los cuatro hijos tuvieron una madrina con derecho a tratamiento, del cual carecía la familia de Josefa.

Francisco Gómez, hijo de otro del mismo nombre y Cecilia Álvarez, tuvo un hijo con Juana Rodríguez: José (1857). El padrino seleccionado fue un tío paterno José Gómez. Desconocemos cual de los tres hijos de Francisco Gómez y Cecilia Álvarez era el heredero beneficiado por sus padres, pero, atendiendo a las pautas de padrinzago, parece apuntar en dirección a José Gómez, puesto que, al contrario que los otros hermanos, fue el único que apadrinó sobrinos hijos de ambos hermanos.

De los cuatro hijos de José Gómez, el primero, Juan Francisco (1852), fue apadrinado en solitario por su hermano Francisco Gómez que, atendiendo a la fecha de nacimiento de su hijo, podía permanecer soltero en el hogar en ese momento. El segundo hijo, Ramón (1854), fue apadrinado también de forma individual por Francisco Rodríguez, vecino de la parroquia. Dado lo común del apellido Rodríguez, resulta inviable garantizar el parentesco de este con la madre, pero tampoco puede ser desestimado.

La primera niña y tercera en nacer, Ramona (1856), recibió el mismo padrino que su hermano mayor. El tío paterno de la niña, Francisco Gómez, vuelve a ejercer de padrino sin que en esta ocasión transmita también su nombre. El último hijo, Juan Antonio (1859), recibió padrinos bajo un modelo de pareja, en oposición a sus hermanos. Concretamente, Francisco Quiroga y Manuela Núñez, un matrimonio acomodado de la parroquia que constituían una pareja de padrinos recurrentes.



Lám. 15. Árbol genealógico caso nº9

CONCLUSIONES

El estudio histórico del padrinazgo está en pleno proceso de auge como muestra la continua publicación de artículos y capítulos de libros que lo abordan desde distintas perspectivas. Desde luego, la información que aporta el estudio sobre el sacramento bautismal y las redes creadas a través de él no sólo contribuyen al estudio de estas materias *per se*, sino que también complementan las investigaciones sobre sociabilidad y religiosidad en el Antiguo Régimen e, incluso, de redes comerciales y políticas.

El Concilio de Trento y el cambio normativo que impulsó sobre el bautismo muestran la preocupación existente en torno a él, ya que era la vía de entrada en la Iglesia Católica, al tiempo que suponía el baluarte de homogeneización y control de Europa. Este cambio normativo estaba encaminado a hacer frente a las críticas luteranas y desligarse de sus prácticas consideradas no ortodoxas; pero, sobre todo, buscó establecer unos parámetros comunes que, auspiciados por un aparato institucional, asegurasen su implantación para hacer del bautismo un instrumento más de control de la población a sabiendas del uso social que se le atribuía. Aunque se luchó contra este uso social, la Iglesia era consciente del alcance de dichas redes, por lo que buscó limitarlas, pero también gozar de una mayor participación y dominio. Puesto que no todos los cánones eran novedosos, más que de una nueva normativa se trató de una reconfiguración del sacramento que pretendía zanjar la diversidad y los excesos existentes. Para ello, la Iglesia debió poner todos los medios de los que disponía para garantizar su cumplimiento como vía de hacer frente al protestantismo, pero, fundamentalmente, para hacer cuajar en la sociedad europea la nueva religiosidad que pretendían, en la que se daba mayor espacio a una vulgarización del culto y a las manifestaciones de piedad. Las medidas impuestas, por tanto, recogían parte de disposiciones anteriores que no habían contado con el respaldo y la autoridad suficientes para ser aplicadas con éxito.

En consecuencia, convivían en Europa diferentes prácticas de bautismo y padrinazgo que habían evolucionado conforme a las necesidades de la población, quienes las habían adaptado para que encajasen en sus prácticas de sociabilidad. Tras el Concilio, esta diversidad perduró dado que no todas las diócesis tuvieron la misma celeridad a la hora de transmitir los preceptos tridentinos; además, a la Península Ibérica ya llegaron con retraso respecto a otras áreas europeas. La potestad de cada diócesis a establecer los requisitos que debían cumplir los padrinos contribuyó a esta diversidad, aunque en esencia se mantuvieron aquellos orientados a no permitir eclesiásticos regulares ni aquellos que no tenían unos mínimos conocimientos sobre la doctrina religiosa, se impusieron requisitos variados. Si entre diócesis existían divergencias, estas también eran manifiestas dentro del propio territorio de cada una: las características sociales, demográficas y económicas condicionaron las prácticas de bautismo y padrinazgo orientándolas y acoplándolas a las restantes vías de creación de redes sociales.

Un aspecto que podría parecer tan irrelevante como los días que se dejaban mediar entre el nacimiento y el bautismo ha representado una fuente interesante de información sobre la percepción del sacramento y la consideración del bautizado. Los laxos tiempos manejados por la población y denunciados por el obispo de Ourense Manrique de Lara mostraban una despreocupación sobre el aspecto espiritual del recién nacido: su alma. No se trataba

simplemente de que no hubiese interés en limpiar la mácula que dejaba el pecado original, sino que se ignoraba completamente la doctrina por la que dicha alma al no estar bautizada se condenaba de forma permanente al limbo, a pesar de la antigüedad de dicho concepto.

Conforme las implicaciones de esta doctrina fueron cuajando, se puso una mayor atención a este aspecto incrementándose los bautismos de socorro y reduciéndose el margen temporal en el que permanecía sin bautizar el neonato. Aún así, hasta el siglo XIX, los tiempos superaban las cuarenta y ocho horas, cuando en otras áreas ya estaba totalmente asentado ese plazo, siendo inusuales los bautizados en el tercer día de vida o posteriormente. Además de la escasa penetración de la doctrina y su mal entendimiento, existían ciertas supersticiones y predilecciones por determinados días para bautizar y, a mayores, estaba supeditado a otros factores como la disponibilidad de los padrinos y el párroco, la carga de la faena agrícola o, incluso, el tiempo atmosférico.

El modelo de padrinzago fue independiente del número de días que dejaban transcurrir. Una vez tomada la decisión de cuántos y quiénes eran los padrinos, se les transmitía la decisión y se concertaba la fecha que, posiblemente, ya estaba definida por los padres. Concertar la fecha no debía ser complicado puesto que los padrinos, como vecinos de la parroquia en su mayoría, estaban sujetos a pautas y compromisos temporales semejantes a los padres. Únicamente entre las élites que optaban por personajes distinguidos de otras parroquias podía haber inconvenientes en la fecha; problema que se solventaba dejando transcurrir más tiempo y, en el siglo XIX, recurriendo al padrinzago por poderes.

En la diócesis de Lugo predominó el modelo puro de padrinos simples, mejor conocido como modelo de pareja. En ese sentido, el Concilio de Trento no supuso un cambio drástico de las costumbres, a tenor de las partidas de bautismo que se conservan para el período previo o simultáneo. Sin embargo, no obsta para que si hubiese un cierto recurso a modelos múltiples para determinadas situaciones, como aconteció en hermanos gemelos, ni para que la población no tomase como una afrenta el recorte de las prácticas permitidas. Este modelo permitía establecer redes sociales con dos familias que individualizaba y resaltaba la relación sin llevarla a su mínima expresión. Pero, con el tiempo, en lugar de escoger a dos personas sin vínculos entre ellas más allá de la vecindad, se optó por redirigir la selección dentro de una misma familia por lo que aumentaron los padrinos que estaban casados entre ellos o mantenían algún tipo de relación familiar –hermanos, padres e hijos, abuelos y nietos, etc.–.

El mantenimiento de los usos y costumbres que existían en el padrinzago propició la tardía incorporación del modelo individual en Lugo respecto a otras áreas peninsulares; más que resistencia, se debió a que era el modelo que mejor se adecuaba a las prácticas sociales de la diócesis. La aparición del modelo individual en el panorama lucense estuvo propiciada por las autoridades eclesiásticas que lo impulsaron desde la teoría, apelando a su empleo, y desde la práctica, siendo ellos mismos padrinos en solitario. Como consecuencia de ello, este modelo apenas tuvo acogida y solo gozó de cierto éxito en aquellas parroquias en las que las élites constituían un grupo socialmente diferenciado, ya que representaba un modelo en el que se centraba la atención y se enaltecía a la figura del padrino.

La preferencia de las élites por este modelo no obstó para que también fuese el modelo utilizado para aquellos casos que estaban totalmente alejados del aura de opulencia y ostentación de estas. La buena adecuación del modelo individual a las necesidades de bautismo y padrinzago de los expósitos provocó que fuese el modelo predominante para ellos e, incluso, para una buena parte de los ilegítimos. En consecuencia, se puede afirmar que el modelo individual satisfizo los objetivos de los dos polos opuestos de la sociedad: las altas esferas y los sectores marginales.

En un primer momento, el modelo individual estuvo monopolizado por los hombres al encumbrar un modelo de sociabilidad cuyos ejes eran masculinos, sin dejar apenas resquicio a la participación femenina en solitario. Sin embargo, dado que la relación creada no sólo afectaba a la persona que sostenía al neonato ante la pila bautismal, sino que incluía a toda su Casa, la mujer acabó por incorporarse a la práctica individual del padrinazgo. No en vano, el padrinazgo fue una institución que, al menos en la diócesis de Lugo, mantuvo una esencia más equitativa y equilibrada en lo tocante al papel de cada sexo; la única excepción fue la jerarquía a seguir para realizar un bautismo de socorro, pero se trataba de un precepto impuesto por la Iglesia y no el reflejo de las prácticas de la población. Es más, la posición social y, sobre todo, el acceso a los bienes materiales fueron factores más decisivos que el sexo en los parámetros de selección de padrinos.

Ni en el modelo seleccionado ni en los tiempos manejados se observa indicio alguno de un trato diferenciado para los bautizados en función de su sexo. Los datos muestran unos comportamientos y selecciones muy semejantes en todos los períodos para niños y para niñas. Por el contrario, donde sí se percibe una cierta diferenciación fue en la posición que ocupaba el recién nacido dentro de la prole de hermanos vivos. Es decir, los primogénitos recibieron padrinos de mejor status y posibilidades frente a los últimos hijos para los que, en ocasiones, hubo que recurrir a los hermanos mayores por agotamiento de las fuentes de padrinos. En ello afectaron dos cuestiones básicas: la mortalidad y la conciencia de casa. Por un lado, la mortalidad porque, con porcentajes que podían llegar a superar el 40%, era una lotería saber qué hijo viviría hasta su edad adulta y, en consecuencia, no resultaba efectivo ni práctico seleccionar padrinos provechosos para un solo hijo –quien quizás no sobreviviría a la infancia– ni para toda la prole. Por tanto, se realizan elecciones provechosas para los primeros hijos y, una vez que se podía asegurar que estos sobrevivían a la infancia, se reducía la calidad de las personas elegidas. Por otro lado, como hemos afirmado en varias ocasiones, aunque el padrinazgo creaba teóricamente una relación entre cuatro personas –padrino o madrina, progenitores y bautizado–, en la práctica suponía la inclusión de toda la familia de los progenitores y de los padrinos en una red social de comunicación y proximidad. Por consiguiente, atendiendo a que la relación de padrinazgo acababa afectando a todos los miembros de la casa, era ilógico limitar la selección de padrinos basándose en el sexo de la criatura y, al mismo tiempo, procurar padrinazgos de gran relevancia para todos los hijos, ya que los más pequeños se beneficiarían de las redes sociales de sus hermanos mayores.

Ahora bien, esto no significa que no hubiese una cierta adecuación de los padrinos solicitados al neonato. A través de las características seleccionadas se trató de configurar un entorno propicio para el bautizado en el futuro, pero que, en el presente, también fuese positivo para los progenitores y la casa. En consecuencia, aspectos como el grado de parentesco o la selección de vecinos, que fue una constante que muestra la fuerza de la identificación con la parroquia, se entrelazaron y combinaron a fin de obtener un perfil adecuado a cada hijo. Edad, situación civil, condición de eclesiástico o reputación fueron otras características que se tuvieron en cuenta a la hora de seleccionar padres espirituales y que muestran, además, los prejuicios y deferencias hacia cada sector de la población.

Dentro de la flexibilidad cotidiana que mostraba el padrinazgo, se pueden extraer pautas generales del comportamiento habido por la población y los objetivos deseados. Estos se entrelazaron con las partes del ritual sobre las que tenían cierto margen de maniobra como, por ejemplo, el tiempo de espera hasta llevar a la criatura a bautizar al templo parroquial. Aunque profundizaremos con mayor minuciosidad en ello, no podemos dejar de resaltar que como eje vertebrador de todos estos cambios estuvo el incremento de la ascendencia de la

Iglesia sobre la población conforme fue consiguiendo en la diócesis de Lugo episcopados de mayor duración y mejorías en la formación de los párrocos.

En el siglo XVI, apenas contamos con datos inmediatamente posteriores al Concilio, pero podemos aseverar que la presumible obediencia que estos transmiten era, en realidad, el mantenimiento de las costumbres propias: modelos de padrinazgo limitados, tiempos de bautismo laxos y selección de personas con autoridad o respetabilidad dentro de la comunidad. No podemos decir que estos fuesen hidalgos, puesto que aún se estaban en pleno proceso de creación y asentamiento de los linajes.

En el siguiente siglo no se observó un cambio de comportamientos de forma general, a pesar de producirse, en teoría, la transmisión de los preceptos tridentinos a los párrocos y a la población a través de las constituciones sinodales de los obispos Vela y Moratinos. Sin embargo, sí tuvieron lugar los primeros casos aislados de aquellos aspectos que fueron llevados a su exponente máximo en el siglo XVIII: modelos de padrinazgo individuales, nombres múltiples y transmisión del nombre de los padrinos al ahijado. Los modelos individuales evidencian una cierta incorporación de la normativa, habida cuenta de que estos modelos eran los preferidos por las autoridades eclesiásticas ya que reducían el elemento social y los vínculos espirituales a su mínima expresión. Los nombres múltiples, suponían un método de distinción de los grupos privilegiados, quienes los ostentaron en esta etapa; y también, en el campo de la onomástica, se produjo el inicio de la sistematización de la transmisión del nombre del padrino o madrina al bautizado.

Estos tres factores no parecen relevantes de forma individual más allá de mostrar la aceptación de otras prácticas culturales; sin embargo, su simultaneidad nos obliga a plantearnos la relación existente entre ellos. A nuestro modo de entender, se trató de una revalorización del padrinazgo, tras el choque entre la normativa impuesta y las prácticas habidas en ciertas áreas o por parte de ciertos grupos. Esta revalorización puso más énfasis en la relación de los padrinos con el ahijado y sus padres, como consecuencia de la reducción del número de ellos permitido. Tal fue así, que esta relación pasaba ahora a mostrarse de forma pública a través de la transmisión del nombre de los padrinos al ahijado, que vinculaba indiscutiblemente a ambos desde la ceremonia hasta el fin de sus días. Incluso, se podría llegar a hipotetizar que, dado el padrinazgo de las élites sobre el resto de la población a quienes, por ende, transmitían su nombre –que hacía referencia a su vez al linaje–, ellos mismos vieron necesario implementar el valor de su nombre, dando inicio a los nombres múltiples. Además, para estos linajes, la actuación de sus miembros como padrinos y la transmisión del nombre representaban vías de propaganda social que ayudaban a reforzar su imagen de familia privilegiada y poderosa.

Esta situación fue *in crescendo* a lo largo de dicho siglo XVII, pero, sobre todo, en el siglo XVIII, cuando se observa una efervescencia de la vida religiosa en todos sus planos: misas solicitadas en los testamentos, número de cofradías, consumo privado de imaginería religiosa.... El incremento de la atención eclesiástica sobre la diócesis de Lugo fue parte de la causa de ello, puesto que se mejoró progresivamente la formación de los párrocos y se multiplicaron las misiones populares de las órdenes religiosas. Sin negar el efecto de ello, si en el siglo XVIII se mantuvieron las pautas de padrinazgo al tiempo que se incrementaba el espacio de aquellas de más reciente incorporación, fue porque funcionaban y respondían a las necesidades de cada contexto. Como vimos, ningún modelo ni pautas de selección fueron exclusivos de determinados grupos sociales ni de áreas geográficas lo que muestra claramente el conocimiento de las opciones posibles que eran alternadas dentro de las propias familias en función del objetivo planteado en cada momento. Por consiguiente, la convivencia de diversas prácticas en lo tocante a modelos de padrinazgo y perfiles de los padrinos solicitados

muestran el inicio de un lento cambio en la diversificación de los objetivos puestos en el padrino.

Pero, desde luego, fue el siglo XIX cuando tuvo lugar un mayor cambio social que repercutió directamente en el padrino haciendo que el total de las prácticas y aspectos bautismales se tornasen hacia las pautas marcadas por las autoridades eclesiásticas: tiempos de bautismo reducidos, baja elección de eclesiásticos, ensalzamiento de la familia... Incluso la onomástica se copó durante la primera mitad de dicho siglo de nombres procedentes de la devoción católica. Únicamente el retorno al modelo de pareja frente al individual se podría considerar la excepción a esta premisa; sin embargo, al constatar que una gran mayoría eran parejas unidas por el sacramento matrimonial, unión que la Iglesia trató de enaltecer, consideramos que no se trató de un gesto de rebeldía.

La fractura del orden cotidiano que supuso la Guerra de Independencia, así como los progresivos cambios en materia económica, laboral, demográfica y social, sin olvidar la puesta en valor de la privacidad familiar y de la infancia promovida desde los sectores burgueses, llevaron a un cumplimiento más estricto de la normativa, alejándose de las prácticas tradicionales. En lo que más se detectó la nueva consideración sobre la infancia fue en la reducción de los plazos de bautismo que, de superar los plazos marcados por la normativa o dejar pasar más de cuatro días hasta acudir al templo a bautizar, se pasó a manejar plazos de entre veinticuatro y cuarenta y ocho horas. Estos plazos habían sido los marcados en múltiples disposiciones eclesiásticas de Europa ya en el siglo XVII y XVIII, cumpliéndose; pero, sin embargo, en la diócesis lucense, no fue hasta el siglo XIX cuando comenzaron a predominar. Más que a la normativa, hay que apuntar a esa consideración del niño por sí y al incremento de la preocupación de su alma que, de no recibir bautismo, quedaría atrapada en el limbo a su muerte. Tampoco se puede olvidar esa mayor religiosidad de la que hablábamos que impulsó la idea de la buena muerte como cristiano. Nos referimos a que, en teoría, el fallecido sin bautizar no podía ser enterrado en el cementerio parroquial; bajo la lógica del momento no era, por tanto, enterrado como cristiano y, además, no estaba entre los miembros de la “parroquia de muertos” que formaban parte de la feligresía y de su identidad.

Desde luego, no se trató de cambios radicales ni bruscos, sino que progresivamente se fue poniendo en mayor importancia la relación padrino-ahijado frente a la de compadres, en la que recaía el mayor peso social. Este cambio, que no se percibe para antes del siglo XIX, era el objetivo principal que había movido a la Iglesia a decretar los cambios en el Concilio de Trento. Antes de este cambio, aunque el ahijado podía obtener provecho de su padrino en su adolescencia y edad adulta, es innegable que lo más beneficiados en el momento del bautizo eran los progenitores que ampliaban su red social. Con esto no queremos denotar la utilidad del padrino para el ahijado en la ceremonia bautismal, puesto que era importante al proporcionarle la primera red social de su vida y el referente onomástico; sino que queremos enfatizar la metamorfosis de ambas relaciones, que sufrieron procesos opuestos. La relación de compadreo había gozado de buena salud hasta que, en el siglo XIX, se exalta la consideración de la infancia y del individuo que, junto con otros motivos como la inclusión de la familia como padrinos, derivó en un mayor protagonismo del bautizado y sus relaciones, en detrimento de los progenitores. Por el contrario, la relación de padrino-ahijado había sido denostada respecto a la del compadreo antes de dicho siglo, puesto que la alta mortalidad infantil había hecho recaer la importancia del vínculo en sus participantes adultos; además, si tomamos por completamente válida la afirmación de autores como Ariès que aseveran que antes de dicha fecha no había un sentimiento de cariño por los niños, se ratifica el menor valor del bautizado en el triángulo de relaciones creadas en el bautismo.

El cambio que supuso la penetración de la familia en el padrinazgo también parece haber afectado a los beneficios de índole económica y laboral que obtenían a través de los padrinos tanto el bautizado como sus padres. De obtener acceso a otras redes sociales, integración para los foráneos o ayuda en las actividades agrícolas de todo el ciclo anual, se añadieron otros beneficios que, hasta ahora, circulaban estrictamente dentro de las relaciones filiales o fraternales: los ahijados obtienen dotes, mejoras o el nombramiento de herederos universales por parte de sus padrinos. Son, pues, beneficios centrados en el ahijado, mientras que los anteriores podían estar destinados tanto a los progenitores como al bautizado; de hecho, si tenemos en cuenta que los padrinos eran escogidos por su capacidad en el momento del bautizo, resulta lógico que el provecho de la relación se iniciase ya en ese momento, por lo que se retrasaría unos lustros la recepción de dichos beneficios por parte del bautizado. El acceso sería cuando el bautizado participase de la vida laboral, momento en el que quizás el padrino ya no gozaba de los mismos privilegios. Lo que no cambió fue el valor de referente moral y consultativo que suponían los padrinos para los bautizados en las distintas fases de su vida.

Si ampliamos el foco de observación a la familia y a la comunidad, se observa a través de padrinazgo una sociabilidad potente que abarcaba a todos los grupos sociales. Solamente aquellas familias de más alto estatus limitaron su participación como padrinos y seleccionaron cuidadosamente a los padrinos de sus hijos entre aquellos que consideraban iguales. En ese sentido, las élites mantuvieron la pretensión de relaciones horizontales dentro de su propio grupo; pretensión que, al contrario que en otras áreas, también era compartida por la población en general que priorizaron las relaciones entre iguales frente a las relaciones de integración vertical. Si bien es innegable que ese tipo de relaciones también estuvieron presentes, la pretensión de relaciones horizontales monopolizaron las redes sociales derivadas del padrinazgo, especialmente, cuanto más próximo al siglo XIX. En ello, fue un factor esencial la finalidad que se le suponía al padrinazgo que había pasado de protección ante peligros externos a la asistencia en los distintos planos de la vida cotidiana: tareas agrícolas, ayuda ante desgracias familiares, creación de frente común ante los foráneos, etc. Se observa, así, una fuerte conciencia de la necesidad de una red social densa dentro de la propia parroquia, en tanto los vecinos representaron la mayor fuente de padrinos. No se puede olvidar, además, que a lo largo del Antiguo Régimen se incrementó e impulsó el sentimiento de pertenencia a la parroquia. Aunque las faenas agrícolas, la movilidad matrimonial, las romerías y otras muestras de sociabilidad podían superar el marco parroquial, la parroquia de bautismo se tomaba como célula básica de adscripción y primer referente del que se debía participar. Así, el padrinazgo funcionaba como la primera vía de inserción en ella y, una vez integrado, se procedía a ampliar el marco de acción social; el área de sociabilidad del bautizado iba, por lo tanto, aumentando conforme iba creciendo e iba participando de otros ritos y prácticas comunitarias.

Este valor de la parroquia como principal marco de la sociabilidad se reflejó en la importancia que dieron a la pila bautismal como símbolo de la comunidad, así como en la querencia por ceremonias bautismales que contasen con la presencia de los vecinos, tanto en el rol de padrino como en el de testigos. Si bien la ceremonia bautismal sufrió el mismo proceso de cierre y privatización en el siglo XIX que sufrió el padrinazgo en general, no obsta para que dejase de carecer como alegoría de pertenecer a la parroquia.

El nombre acabó estando ligado al bautismo, pese a que, en teoría, el sacramento no significaba nominar; pero incluso en el bautismo de adultos, que ya tenían nombre, se les fue transmutado el nombre, especialmente si no denotaba cristiandad. Este vínculo se forjó porque se asimiló que era en la ceremonia bautismal cuando se recibía el nombre

oficialmente: para entrar en la comunidad parroquial y religiosa era necesaria una identidad cuyos primeros pilares básicos se proporcionaban en esta ceremonia al imponérsele la fe cristiana, otorgarle la primera red social y un nombre para ser identificado.

La progresiva asignación del nombre de los padrinos a los ahijados, que se disparó al calor de los nombres múltiples, también contribuyó a la vinculación de nombre y bautismo. Los padrinos se configuraron como la razón de la asignación de nombres más potente, ya que significaba mostrar públicamente la relación existente y minimizaba la homonimia familiar. Los padrinos provocaban una circulación de nombres dentro de la propia comunidad a la que pertenecían que evitaban la continua repetición de nombres dentro de la familia, pero evitando que se diese nombre sin tradición que pudiesen suponer la exclusión de su portador. Se configuraba un repertorio comunitario que era controlado por la población, pero sin que pudiesen evitar que la Iglesia lo transformase en varios intentos de distinto éxito.

Primero, propició la incorporación de nombres de mártires cristianos que, además, gozaban de veneración entre la población por considerarlos santos patrones de causas relacionadas con su vida cotidiana. Junto a estos santos, se fueron introduciendo aquellos relacionados con la Sagrada Familia como san José, santa Ana o san Joaquín, consecuencia del impulso dado en el Concilio de Trento. Otros santos que fueron canonizados en el siglo XVII no tuvieron, por el contrario, el mismo éxito y apenas fueron nombres asignados fuera de los sectores privilegiados y más próximos a las autoridades eclesiásticas. El desinterés por estos santos no fue consecuencia, desde luego, de la querencia por un repertorio estático, puesto que este estaba en continua transformación y la siguiente oleada de nombres acaparó buena parte de las asignaciones. Los nombres marianos, consecuencia a su vez de un impulso y revalorización del culto a la Virgen María, ascendieron hasta los primeros puestos de nombres más frecuentes con una gran rapidez. Sin embargo, en lugar de paliar la homonimia existente al contar con un repertorio onomástico más amplio, estos nombres fueron un factor más por el que los índices de homonimia aumentaron. El otro factor fue la penetración de la familia en el padrinazgo que significaba que la circulación de los nombres tenía lugar solo dentro de la familia y no de la comunidad, como hasta entonces. La consecuencia resultante fue una cierta ruptura con los nombres tradicionales y con las pautas de transmisión, de tal forma que, a finales del siglo XIX, los padrinos no alcanzaban índices de transmisión tan elevados y se abrió el repertorio a la incorporación de nombres vetados hasta el momento: procedentes del Antiguo Testamento, de la emigración, de la literatura y el mundo de las artes, etc.

La comparación de los parámetros del padrinazgo y de la ceremonia de bautismo de diócesis de Lugo con las de otras áreas católicas ha mostrado una tardía adquisición y aplicación de la normativa del Concilio de Trento. Las diferencias no fueron tan marcadas respecto a otras áreas de Galicia como Santiago de Compostela o la comarca coruñesa de Eume; pero si son perceptibles: en Lugo, se postergó medio siglo, aproximadamente, la entrada intensiva de la familia en el padrinazgo, así como la asignación de determinados nombres como los procedentes de las advocaciones marianas. Aunque, donde más diferencias se perciben fue en lo tocante al tiempo que se dejaba mediar entre nacimiento y bautismo. Si se toman como referencia los estudios de otras áreas no peninsulares, el retraso en la adquisición de ciertos parámetros se agudiza y llega a rozar el siglo. Desde luego, no se trató de una resistencia ante la Iglesia como institución, sino que más bien fue el cúmulo de varios elementos que daban lugar a una idiosincrasia propia. En primer lugar, la citada mala formación de los párrocos que, además de no saber la doctrina, tampoco constituían el mejor ejemplo de vida piadosa a seguir. En segundo lugar, los vaivenes en la silla episcopal lucense que impidió que se desarrollasen programas a largo plazo para paliar dicha escasez de

formación. En tercer lugar, la situación periférica de Galicia y, dentro de ella, del área lucense que supuso una menor inmigración de población foránea cuyas costumbres en lo tocante al bautismo siguiesen estrictamente lo planteado por Trento. Se podría aducir que la población de la diócesis de Lugo fue emigrante de retorno durante todo el Antiguo Régimen y que ello debió haber facilitado la adquisición de las prácticas normativas por imitación al entrar en contacto con ellas en las zonas de emigración. Sin embargo, entramos con esto en la cuarta cuestión: la defensa de las costumbres propias que formaban parte del acervo cultural de la población que se transmitía y reproducía en todas las generaciones. Esta idea, amparada en el desconocimiento de la doctrina bautismal, provocaba una separación invisible entre las costumbres propias y las de comunidades ajenas –las que veían en la emigración–; razón por la que no las imitaban e, incluso, podemos considerar que fueron más reticentes a incorporarlas posteriormente porque no las veían como una normativa eclesiástica, sino como algo foráneo.

En definitiva, el sacramento bautismal permitió crear vínculos semejantes a los sanguíneos, pero con la posibilidad de elegirlos. El padrinazgo, por lo tanto, pasó a engrosar las estrategias familiares que buscaban perpetuar la casa y engrandecerla en la medida de lo posible y que sumaban lazos sociales que conformaban una tupida red social. La variedad y distinto alcance de las redes sociales pretendidas fueron suplidas a través de la selección de determinadas características en los padrinos. A través de los distintos aspectos estudiados, se puede afirmar la existencia de divergencias territoriales, pero que semejan mínimas en comparación con los cambios internos que se fueron produciendo en el eje temporal utilizado. En efecto, el padrinazgo no solo fue adaptado al contexto local en el que se aplicaba, sino que también reflejó las transformaciones sociales que se fueron produciendo a lo largo del Antiguo Régimen. En este sentido, todos nuestros datos apuntan a la condición apodíctica de la afirmación de Guido Alfani cuando afirmaba que

*Godparenthood is a flexible institution that, according to the place and the time, can change its 'function', but even more, under the same circumstances of time and place, when necessary it can serve unusual purposes; so any effort at micro-investigation is faced with a bewildering range of different kinds of behavior*¹²⁷⁴

¹²⁷⁴ G. ALFANI, *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, England, 2009, p. 61.

CONCLUSION

The historical study of godparenthood is rising like it shows in the continuous publication of articles and chapters of books which approach it from different perspectives. Of course, the study of baptismal sacrament and the relationships created through it not only contribute to the study of these matters *per se*, but they also complement the investigations on sociability and religiousness in the Ancient Regime and, even, of commercial and political networks.

The Council of Trent and the change of regulations about the baptism demonstrate the worry around it because it was the entrance in to the Catholic Church. At the same time, these changes were the procedure to homogenize and control Europe. The objective of that was to confront the Lutherans criticism and to distinguish from their non orthodox practices. But, moreover, it allowed the establishment of some common parameters supported by the Catholic institution which looked for assurance of implementation in order to make from the baptism a control instrument of population because they knew its social use. The Catholic Church was conscious of this significance of these social networks so it wanted to limit, but also, enjoy the greater participation and command. Due to some canons were not new, it was more a reconfiguration of the sacrament than a new legislation with the purpose to eliminate the diversity and the excess. For that, the Church needed to put all the instruments available to guarantee their observance. It was to enforce the Protestantism but, especially, to crystallize the pretended new religiousness in the European society, which had more space to popularize worship and piety demonstrations. The new imposed rules gathered some previous orders which had not been applied successfully.

Consequently, different customs of baptisms and godparenthood coexisted in Europe which had developed in agreement to population needs to fit in their sociability practices. After the Council, it persisted because every diocese had its own rhythms to transmit the tridentine precepts; also, it arrived later to Iberian Peninsula regarding to other European areas. Even more, this diversity was increased by the legal authority of each diocese to establish the requirements for being godparent. Normally, the requirements were similar because they were oriented to forbid the godparenthood to monks and people who unknown catholic doctrine. If there were differences between diocese, these also were self-evident inside the own territory of each one. The social characteristics, demographic and economic conditioned the practices of baptism and godparenthood orienting them and joining them up to the remaining roads of creation of social networks.

One facet which could seem irrelevant like the days that were left between birth and baptism has represented an interesting source of information about baptismal perception and newborn consideration. The relaxed periods used by population and reported by the bishop of Ourense, Manrique de Lara, show a not worry about the spiritual side of newborn: his soul. People not only did not have interest of clean original sin, but also they totally ignored that they were condemning newborn souls to remain in limbo for not being baptized.

To the extent this doctrine was leaving a mark on society, more attention was put on it, so emergency baptism increased and the period before baptism was reduced. But, until XIXth century, more than fourty eight hours passed before going to the Church, although in other areas this term was already totally settled, being unusual be baptized after the second day of life. Besides unkwned doctrine and its bad understanding, there were superstitions and

predilections for specific days. Moreover, there were more causes involved in the time passed like the availability of the godparents and the rector, the load of the agricultural work or, even, the weather.

The godparenthood model was independent of the number of days that passed. Once taken the decision of how many and who were the godparents, it was transmitted and they arrange the date. It should not have been complicated owing to godparents were normally the neighbours of the parish so they were subject to guidelines and similar temporary commitments to the parents. Only the elite who chose distinguished people from other parishes could have inconvenience in the date; problem that was solved leaving more time or acting through a legate.

In the diocese of Lugo predominated the pure single godfather model, better known like couple model. In this sense, the Council of Trent did not suppose a drastic change of habits based on the baptismal register conserved for the previous or simultaneous period. However, it did not prevent a limited use of multigodparents models in some circumstances as twins neither to be considered by population like an offence against its customs. The couple model allowed to establish ties with two families, personalizing and emphasizing the relationship without taking it to minimum expression. But, as time passes, it was redirected to choose both godparents from the same family, so godparents who were married between them or who had a family relationship –brothers, fathers and children, grandfathers and grandchildren...– increased.

The maintenance of the uses and habits that existed in the godparenthood was the principal cause of the late incorporation of the individual model with regard to other peninsular areas; more than resistance, it was because the couple model was the best adapted to social practices of the diocese. This model was promoted by ecclesiastical authorities from the theory, appealing to his employment, and from the practice, being the same individual godfathers. Consequence of that, this model was hardly used and only enjoyed of some success in those parishes in which the elite constituted a socially differentiated group, since it represented a model in which the attention was centered in the figure of the godfather.

The preference of the elite by this model was not an obstacle for its use also for those cases that were totally away from the aura of opulence and ostentation of these. The good adaptability of the individual model to the needs of baptism and godparenthood of abandoned children caused that it was the predominant model for them and, even, for an important number of illegitimate children. Therefore, it can be affirmed that the individual model satisfied the aims of the two opposite poles of the society: the high spheres and the marginal sectors.

At first, the individual godfathers model was monopolised by males due to the fact it extolled a male sociability, so women hardly participated individually. However, with time, women were incorporated to this practice because the created network affected not only the person that sustained the baptized in baptismal fonts, but also all people who lived in the same house than the godfather. Godparenthood was an institution that, at least in the diocese of Lugo, kept an essence more equal regarding each sex; the only exception was the hierarchy to make an emergency baptism, but it was imposed by the Church so it did not reflect practices of the population. It is more, the social position and, especially, the access to the material goods were factors more decisive than the sex in the parameters of selection of godfathers.

It was not observed of a deal differentiated for the baptized in function of his sex neither in the model selected neither in the times: behaviours and selections were very similar in all the periods for boys and girls. The differences were marked based on the position of the newborn in the fraternity. That is to say, the first born received godparents of better statues

and possibilities in front of the last children for which, sometimes, it was necessary to resort to the greater brothers by exhaustion of the sources of godparents. This affected two basic questions: the mortality and the consciousness of house. On one hand, mortality because with percentages that could surpass 40%, knowing which son would live until adulthood was a lottery and, in consequence, did not result practical select profitable godparents nor for all progeny nor for an alone son –the one who perhaps would not survive to infancy–. Therefore, they made profitable elections for the first children and, once that she/he could ensure that these survived to childhood, the quality of people chosen was reduced. On the other hand, as we have affirmed in several occasions, although the godparenthood created theoretically relations between four people –godfather or godmother, progenitors and baptised–, in the practice it supposed that the inclusion of all the family of the progenitors and of the godparents in a social network of communication and closeness. Therefore, attending to that the relation of godparenthood affected all members of the house, it was illogical to limit the selection of godparents based on the sex of the creature and, at the same time, procure influential godparents for all the children because the smallest children would benefit from social networks of his greater siblings.

Having said that, it does not mean that there was not an adaptation of the godparents for the baptised. The selected characteristics treated to configure a favourable surrounding for the baptised in the future, but also for the parents and the house in the present. In consequence, qualities as kinship or neighbours were constant as godparents and it shows the strength of the identification with the parish. Age, marital state, being a clergyman or reputation were other characteristics which parents kept in mind for selecting spiritual parents and that shows, besides, the prejudices and deferences to each sector of the population.

Inside the flexibility of godparenthood, we can extract general guidelines of the behavior of populations and the aims wanted. These guidelines were matched with parts of the ritual on which they had some control, for example, the time that passed unthil carrying the newborn to baptise in the church. Although we are going to specify it better, we have to say that the cross axis of these changes were the rise of the church power above population when Lugo's bishops lasted more time in the position and increase the education of parish priests.

In the XVIth century, there were hardly any sources immediately back to the Council, but we can affirm that the obedience to new rules was in reality the maintenance of their own habits: godparenthood models limited, long time to be baptised and godparents selected by their authority or standing inside the community. We can not say that these were noblemen because they were still in full process of creation and settlement of the lineages.

In the following century, the transmission of the Tridentine precepts to the rectors and to the population through the synod's constitutions of the bishops Vela and Moratinos generally did not produce change of behaviours. However, the first isolated cases of those facts that were carried to their maximum exponent in the 18th century happened: single godparenthood models, multiple names and transmission of the names of the godparents to the godchild. The single models demonstrate some incorporation of the rules, as long as these models were preferred by the ecclesiastical authorities because they reduced the social part and the spiritual bonds to their minimum expression. The multiple names were a method for distinction of the privileged groups who were the first to use them; and, also in the field of the onomastic, the systematisation of the transmission of the name of the godfather or godmother to the baptised started.

These three factors do not seem relevant in an individual perspective further to show the acceptance of other cultural practices; however, their simultaneity forces us to pose to us the existent relation between them. It's our understanding it reveals an increase of godparenthood

value after the clash between the rule imposed and the customs of some areas or of some groups. This enhancement put more emphasis in the relation of the godparents with the godchild and his parents, as a consequence of the reduction of the allowed number of godparents. Such was like this, that this relation was advertised publicly through the transmission of the name of the godparents to the godchild, that linked unquestionably both from the ceremony until the end of their lives. Even, this name's transmission could be the reason for the beginning of the multiples names: as elites give their names to their godchildren and these names did reference to his noble lineage, they noticed necessary to implement the value of his name adding more unities to it. Besides, for these lineages, the performance of his members like godfathers and the transmission of the name represented ways for self publicity in order to reinforce their privileges and power.

This situation was increasing during XVIIIth century, but it was more obvious in the 18th century, when the religious life grew: masses requested in the wills, number of brotherhood, private consumption of religious imagery.... The greater ecclesiastical attention on the diocese of Lugo was part of the cause of this because the parish priests' education improved progressively and the popular missions of the religious orders greatly expanded. Without denying the effect of this, if in the XVIIIth century the guidelines of godparenthood were kept, at the same time the space of those of more recent incorporation increased, it was because they worked and answered to the needs of each context. As we saw, all models neither guidelines of selection were exclusive to determinate social groups neither geographic areas, that shows clearly the knowledge of their options that they alternated inside their own families in function of the objectives in each moment. Therefore, the coexistence of diverse godparenthood models and profiles of the godfathers requested shows the beginning of a slow social change which can be perceived in the diversification of the aims of godparenthood.

The XIXth century was when a greater social change took place and it had a direct effect on the godparenthood which was reoriented to all godparenthood guidelines marked by the ecclesiastical authorities: reduced time between birth and baptism, low election of clergymen, extol of family... Even the onomastic sets were filled by names of the Catholic devotion. The return to the couple model is the only change that could be considered the exception to this premise; however, the majority of them were married couples and this type of union were praised by the Church, so we cannot consider it a sign of rebellion.

The War of Independence meant a fracture of the daily order in a context which was transforming due to the progressive change in economic, labour, demographic and social issues, without forgetting the put to the value of family privacy and of the infancy promoted from the sectors bourgeoisie. All of that considered, the obedience of ecclesiastical rules was increasing, moving away from the traditional practices. The new consideration on the infancy had a stronger effect since the period of time until baptism were reduced and newborns were baptized before twenty-four and forty-eight hours. These deadlines were marked by multiple ecclesiastical disposals of Europe in the XVIIth and XVIIIth century and they were successful except in Lugo, where these successes were postpone to the XIXth century. More than the rule, it is necessary to point out the major consideration of children by themselves and to the increase of worry of their soul that would remain caught in limbo if they died without baptism. Neither can the aforementioned greater religiousness can be forgotten because it promoted the idea of the "good" death as a. The unbaptised dead could not be buried in the parish cemetery; under the logic of the moment was not, therefore, buried like a christian and, besides, the death was not a member of the "parish of deads" that formed part of the parish and of its identity.

Of course, these changes did not happen suddenly, it was a progressive transformation which given greater importance to the relation godfather-godchild over the relation between the godparents and the parents. This change is not perceived before the XIXth century and it was finally assumed that the main objective of the Church in the Council of Trent was achieved. Before that, the most benefited to baptism was the parents who could expand their social networks, although the godchild could obtain benefit from his godparents in adolescence and adulthood. With this, we do not want refuse the utility of the godparenthood for the godchild in the baptismal ceremony, since it provided them the first social network of his life and the anthroponym reference; but we want to emphasise the metamorphosis of both relations, that suffered opposite processes. The relation of *compadreo* had enjoyed good health until, in the XIXth century, the increase of infancy and individual consideration and other reasons, like the inclusion of the family like godparents, derived in a greater prominence of the baptised and his relations, to the detriment to the progenitors. By the contrary, the relation of godparent-godchild had been reduced with regard to the *compadreo* before this century, because the high child mortality had centred the importance of the bond in there participating adults. Besides, if we entirely accept the affirmation of authors like Ariès that defends no feelings to children before XIXth century, the lower valued baptized in the created triangle of relations in the baptism is ratified.

The penetration of the family in the godparenthood seems to have implied changes in the economic and labour profits obtained through the godparents. To profits like to obtain access to other social networks, integration for the outsiders or help in the agricultural activities, new profits were added which circulated strictly inside the filial or fraternal relations until now: the godchildren obtained dowries, special bequest or the nomination of unconditional heir by part of his godfathers. That is, profits focused on the godchildm whereas the previous could be received by both parents and the baptized. In fact, it is logical that the reception of benefits beginning in the baptismal ceremony because the godparents were chosen by their capacity at this moment, so parents were the principal recipient of them because the reception of benefits by godchild would be postponed until his adolescence. When a godchild took part in labour, he could be a beneficiary of his godparents, but it is possible that godparents did not already have the capacity at that moment. The value of moral and consult referent of godparents for the baptized in the distinct phases of his life did not change.

If we expand the focus to the family and to the community, we observe a powerful sociability through godparenthood that was built into all the social groups. Only families with higher status limited their participation like godparents and carefully selected the godparents of their children choosing inside their status. In this sense, elites expect to create horizontal relations inside his own group; pretence shared by population in general who prioritized the relations between equals in front of the relations of vertical integration, opposite to other areas. Although it is undeniable that these types of relations also were present, the pretence of horizontal relations monopolised the social networks derived from godparenthood, especially, approaching to the XIXth century. In this, the change of purpose of godparenthood was an essential factor: from looking for protection in front of external dangers to wanting assistance in daily life (agricultural tasks, help in confronting family misfortunes, joining together opposing the outsiders, etc.). This proves the existence of a strong consciousness of the need of a dense social network inside their own parish, the reason why neighbours represented the greater source of godparents. The promotion of feelings about belonging to the parish in the Ancient Regime contributed to it. Although agricultural works, matrimonial mobility, religious pilgrimage and other examples of sociability could surpass the parish framework, the parish of baptism meant the basic core of ascription and the first social referent. In this way,

godparenthood represented the first introduction to it, from where the framework social of action was expanded. Therefore, the sociability area of the baptized was increasing according to their age and their participation in other community rites and practices.

The parish value as a framework of sociability was reflected in the importance given to the baptismal fonts which were the symbol of the community, it is also reflected in the fondness for neighbours who were present as godparents or as witnesses. Although the baptismal ceremony suffered the same privatization process in the XIXth century as godparenthood, it did not lose its role of an allegory to belonging to the parish.

The name was tied to baptism, in spite of the fact that sacrament theory did not mean naming; but, even in adult baptism, when participants already had a name, it was changed, especially if it did not seem christian. This link was caused by the baptismal ceremony being when one received their name officially: an identity was necessary to enter in the parish and religious community and its first basic pillars were provided in this ceremony imposing the Christian faith, the first social network and a name to be identified by.

The increasing transmission of the godparents' names to the godchildren also contributed to the links of name and baptism and this transmission expanded greatly with multiple names. Godparents were the most important source of names because it meant power, since it meant to show publicly the existing relations and minimised familiar homonymy. The godparents' names caused a circulation of names inside their own community avoiding the continuous repetition of names inside the family; but, at the same time, it was a way to prevent giving names without tradition that could result in the exclusion of the bearer. It created a community repertoire that was controlled by the population, although they could not avoid the Church trying to transform it with varying success.

First, the Catholic Church encouraged the incorporation of names of Christian martyrs who were venerated in the population as patron saints of causes related with daily life. Along with them, saints related to the Holy Family like saint Joseph, saint Ana or saint Joaquín were introduced as a consequence of the push given to them by the Council of Trent. On the contrary, other saints that were canonized in the XVIIth century did not have the same success and hardly saw their names assigned outside of the privileged sectors. The indifference towards these saints was not caused by refusing new names, since the name set was in constant change and the next group of names was assigned successfully. The marianism names quickly rose to the top of common names, as consequence of an increase in popularity of Virgin María's cult. However, in place of alleviating the existent homonymy, these names made homonymy worse. Another factor increasing the homonym index was the penetration of the family in the godparenthood that meant that the circulation of names took place only inside the family and not in the community, as before. The resulting consequence was a relative split with traditional names and with the guidelines of transmission; so that, at the end of the XIXth century, godparents' names did not reach a high rate of transmission and it resulted in an opening for the incorporation of names vetoed until then: names from The Old Testament, from emigration, from literature and the art world, etc.

The comparison of the parameters of godparenthood and of baptismal ceremony of the diocese of Lugo with other Catholic areas has shown a late acquisition and application of the rules of the Council of Trent. The differences were not so marked with regard to other areas of Galicia like Santiago de Compostela or the region coruñesa of Eume; but if they are perceivable: in Lugo, the intensive entrance of family in godparenthood was lated half a century, as well as the assignment of specific names like Marianism names. But, without doubts, the biggest difference was in the time left to pass between birth and baptism. If we do a comparison with other peninsular areas, the delay in the acquisition of some parameters is

acute at nearly a century. It was not an attempted resistance in front of the Church as an institution, rather it was accumulation of several elements that gave place to an idiosyncrasy. In the first place, the bad training of the clergymen who did not know the doctrine well and clergy did not constitute the best example of a pious life to be followed. Second, the turnover of bishops of the diocese meant that they could not develop programs on a long-term to alleviate the bad situation of clergymen. Thirdly, the peripheral situation in Galicia and, inside, of the area of Lugo that resulted in lower immigration of a population whose baptismal habits strictly followed these posed by Trento. It could be said that the population of the diocese of Lugo were emigrants during all the Ancient Regime so this must have facilitated the acquisition of the legal practices by imitation because they were in contact with them in the zones of emigration. However and finally, it was against the defence of habits that formed part of the cultural heritage of the population that transmitted and reproduced in all generations. For this reason, there existed an invisible separation between the local habits and the ones of other communities –those that they saw in emigration–; explaining why, the population did not imitate them and it is even possible that they were less receptive to incorporate them because they did not see them as an ecclesiastical rule, more as something foreign.

It is certain that baptismal sacrament allowed the creation of similar bonds to kinship blood, but this could be chosen. Godparenthood, therefore, was added to the family strategies that looked perpetuate the house and make it as large as possible, creating social ties which resulted in a dense social network. The variety and significance of the intended social networks were combined with the selection of the godparents characteristics. The existence of territorial divergences can be noted but they seem small in comparison to internal changes produced over time. In effect, godparenthood was not only adapted to the local context in which it applied, but it also reflected the social transformations that were produced during the Ancient Regime. In this sense, all our datum indicates the apodictic condition of Guido Alfani's affirmation of Guido Alfani:

*Godparenthood is a flexible institution that, according to the place and the time, can change its 'function', but even more, under the same circumstances of time and place, when necessary it can serve unusual purposes; so any effort at micro-investigation is faced with a bewildering range of different kinds of behavior*¹²⁷⁵

¹²⁷⁵ G. ALFANI, *Fathers and godfathers*, cit., p. 61.



APÉNDICES

PARTIDA BAPTISMAL DEL SIGLO XVI

1594, Mayo, 15. San Vicente do Pino
Partida de bautismo de Estevo Lopez

LUGO, *ACPD Lu*, Libros parroquiales, Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino (1559-1631), fol. 65

“En quince de mayo de quinientos y noventa y quatro baptize un hijo de Baptista López y de Francisca González su muger. Llamose Estevo. Fueron sus padrinos Estevo fernandez Lexido y Catalina Rodríguez. Y lo firmo. Miguel López”

PARTIDA BAPTISMAL DEL SIGLO XVII

1671, Agosto, 23. Santa María de Quinta de Lor
Partida de bautismo de Domingo Álvarez

LUGO, *ACPD Lu*, Libros parroquiales, Libro I De Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Quinta de Lor (1630-1688), fol. 13

“En veinte y tres de agosto año idem baptize un hijo de Miguel Álvarez do Carril y de su muger, vecinos de Riomaior. Llámase el ynfante Domingo. Pusole los sanctos oleos. Fueron sus padrinos Martín De Castro y Catalina Díaz, su mujer, vecinos del mesmo lugar. Y lo firmo. Rivadeneira”

PARTIDA BAPTISMAL DEL SIGLO XVIII

1752, septiembre, 24. San Paio de Muradelle
Partida de Bautismo de María Antonia

LUGO, *ACPD Lu*, Libros parroquiales, Libro II de Bautismos de San Paio de Muradelle (1715-1791), f. 66.

“En veinte y quatro de septiembre de mil setecientos y cinquenta y dos don Mauro Somoza, con mi lizencia, baptizo solemnemente a una niña que nació el día diez y nueve de dicho mes. Hixa lexítima de Juan Antonio Varela y de su muger Rosa Fernández, vecinos de Paderne. Púsole nombre María Antonia. Fueron sus padrinos Pedro Fernández y María Fernández, vecinos de la feligresía de San Jorge de Asma. Abuelos paternos Juan Varela y Ana Fernández y maternos Andrés Blanco y Josepha Fernández, todos vecinos de esta feligresía. Y que conste, yo, el cura propio, lo firmo en dicho día de arriba. Francisco Muñoz Ojea.”

PARTIDA BAUTISMAL EXTENSA, SIGLO XIX

1836, abril, 07. Lugo

Partida de Bautismo de Matías Pedro Celestino Benito Ramón Francisco de Paula José Rodríguez de Campomanes

LUGO, *ACPD Lu*, Libros parroquiales, Libro V Bautismos de S. Pedro de Lugo (17/10/1824-31/03/1852), fol. 137v-138v

“En siete de Abril de mil ocho cientos treinta y seis /¹³⁸ el infrascrito Cura Parroco de S[a]n Pedro de Lugo bautice solemnemente / un niño que nació el seis a las tres de la tarde en la Puerta Miña numero 1º. Púsele / nombre Matías, Pedro, Celestino, Benito, Ramon, Francisco de Paula, Jose; es hijo legítimo de / legítimo Matrimonio de los *Señores* Don Rodrigo Rodriguez de Campomanes, Sanchez de Oroz/co, Seixas, Quiroa, Saco de Quiroga, Garcia de Seixas, Baamonde, Díaz de Guitian, Nei/ra, Losada, Cardoso, Armesto de Sarraus, Balboa, Sangiao, Somoza y Yebra natural de / la Parroquia de San Salvador de la Villa y Corte de Madrid, arzobispado de Toledo, Regidor perpetuo de la Ymperial Ciudad de Toledo, / y de la de Betanzos, Regidos y De/positario general perpetuo de la Villa de Tineo, Coronel de Ynfanteria, condecorado / con las insignias de distincio de Chirlana, De Sivilla del tercer Exerctio de Pamplo/na y de Seraurez, socio honorario de las Sociedades Economicas del Principado / de Asturias y de la Provincia de Zamora y Director de la de esta Provincia de / Lugo; y de Doña Rosa de Armesto, Cortes, Teixeira, Ordoñez de Villaquirán, Losada, / Mendoza, Miranda Seixas, Benavides, Moscoso, Monseiro, Tobar, Ron, Soto/maior, Valcarce, de la Rocha, Queipo de Llano, Novoa, Caamaño y Andrade, / natural de la parroquia de Santiago de la villa de Dombenito, Obispado de / Plasencia, condes de Campomanes, vizcondes de Orderias, Señores de / Pacios, de Veiga, de Forcas, de Piedrafita, de San Payo de Narla, de Perlinos,/ de Canedo, de Codesozo, de Cirio, De Felmil, y de la Beleira; Dueños de las ca/sas de Dompíñor, de Belesar, de Cereija, de la Herreria Nueva de Orriuz,/ de la Herraria del Yncio, de Barbain, de la Torre, de Armeá, de Montefurado / de San Payo de Quiroga, de Cabo da Vila, y de Arganza: Poseedores de los / Maiorzgos de Saco de Quiroga, de Cortes, de Garcia de Seixas, de Teixei/ro, de Baamonde, de Ordoñez, de Villaquizan de Sangiao, de Losada y / Venavides; señores de Barrantes, de Villagarcia de Fontecarmoa / y de Sobrado: Patronos del Combento de Vista Alegre, Dueños y vecinos / de la casa nº. 1º. Calle de la Puerta Miña, antes Buen Jesús, términos de / la Parroquia de San Pedro de esta ciudad de Lugo. Abuelos paternos el Yllustrísimo / señor don Savino Rodríguez de Campomanes y Amarilla, conde que / fue de Campomanes, vizconde de Orderías, natural de la parroquia / de San Sebastián de la villa y corte de Madrid, y la Yllustrísima señora doña Ysabel / María Sánchez de Orozco, Seixas, Quiroga, Saco de Quiroga, García de / Seixas, Baamonde, Díaz de Guitián, Neira Losada, Cardoso, Armesto / de Sarraus, Balboa y Sangiao, señora de Pacios, de Piedrafita y de Per/liños, dueña de tres casas: de Dompíñor, de Cereija, de la Herreriaia del / Yncio; de la torre de Armea y de San Payo de Quiroga; poseedora de los / maiorazgos de Saco de Quiroga, de García de Seijas, de Baamonde,/ de Sanguiao, natural de Dompíñor, parroquia de San Pedro del Yncio,/ arciprestadgo del Yncio Mao y Somoza. Abuelos maternos: el Yllustrísimo señor / don Joaquín de Armesto Teixeira, Ordoñez de Villaqueizán, Losada / Mendoza, Miranda, Seixas Benavides, Moscoso, Monseiro, Tobar / Ron, Sotomaior y Valcarce, marqués que fue de Villagarcía, viz/conde de Barrantes, señor de Veiga de Frocas, de San Payo de Narla,/ de Canedo, de Codesoso, de Cirio, de Telmil, de la Baleira/^{138v} de Fonte Carmoa y de Sobradelo, dueño de las casas de Belesar, de la he/rraría nueba de Orrios, de Barbaín, de Montefurado, de Cabo da Vila, de / Arganza, poseedor de los maiorazgos de Teixeira, de Ordoñez, de Villa/queizán, de Losada y de Benavides, Patrono del

convento de Vistaalegre,/ natural de la parroquia de Santa María de la Plaza de la villa de Ca/cabelos, arzobispado de Santiago, en el reino de Lón; y la Yllustrísima señora / doña María Jesús Cortés de la Racha, Arias y Argüello, poseedora / que fue del maioradgo de Cortes, natural de la parroquia de Santia/go de la villa de Donbenito. Fue su padrino don Benito González / y Ermida, canónigo de la Santa yglesia catedral de esta ciudad. Y / para que cosnte lo firmo ut supra
Simón Puga [Rúbrica]”

CORRESPONDENCIA ENTRE AHIJADO Y PADRINO

1757. San Salvador de Reigada

Misivas enviadas por don Francisco de Quiñoa y Prado a don Antonio Pallares

LUGO, *AHDLu, Sección Civil*, Arciprestazgo de Monforte, Mazo 13, (1760-1778)

Padrino Pariente Dueño y muy Señor mio deseo vmd goze cumplda salud, la mia a Dios gracias no ay novedad =recibi los quatro pesos duros estuve con el receptor y me dixo le escribiera vmd y que le responderia veo lo que me dize de la criada y demas sies de provecho p[ar]a vmd es alivio y mucho y bien servido que entretanto me vibio Lorenza gobernaba tanto como yo y la sentí, compre el castañal grueso que esta en el medio de la querta p[o]r treze r[eale]s valia cinco o seis p[ar]a lumbre pero p[o]r la conveniencia lo hize, mas estos días me contaron tres nuevos que plante, y estoy con animo me mande una zensura y p[o]r otras cosas que la leyó yo y no me cuesta nada no tengo mas que avisar p[o]r ahora quedo rogando a Dios me le g[uar]de a desta reygada, octubre 13 de [17]57

B. L. M. de Vmd su menor capellán y leal ayxado
Francisco de Quiñoa y Prado

Sr. D. Antonio Diaz Pallares

Padrino, Dueño y mi rey Señor Mio deseo vmd goze cumpida salud en compañía de D[o]n Joseph y Señora y familia, la mia p[o]r aora me allo bien desconbalecido que no llebo las piernas pero ya no me buelban que quatro bees fueron y volvieron las tercianas y me dexaron p[o]r aora el dia tr[eint]a de agosto no me dexaron sin los guesos y criada.

Señor mio remiti unas letras a Vmd p[o]r Juan Conde V[ecin]o de la puerta de S[a]n Pedro que creo daría parte a VMD y oy en este correo no alle respuesta, en la que suplicaba a vmd me hiziese el favor de remitirme cien r[eale]s para comprar pan para sembrar como aca ablamos en que estoy esperanzado me lso remita p[o]r alguno de los que se allan de aca alla en essa Ciud[da]d.

Alla vay el cura de Chavaga no le diga nada de la renta que ay echo que p[o]r aca corrió que pago el señor obispo y asi me conviene para que me ayuden que de otra suerte en mi verdad deho el país que bastante corrido estoy que nunca a tal vicaria y o bineira que fue mi perdición y no fue p[o]r mi culpa p[o]r salir una maula, no tengo mas que avisar a vmd quedo rogando a Dios le g[uar]de. M a desta de Reygada, octubre 5 de 1757

B. L. M. de Vmd su menor capellán
Rancisco de Quiñoa y Prado

**FRAGMENTO DEL PLEITO ENTRE EL PÁRROCO Y LOS VECINOS DE SANTA CRUZ DE VIANA
POR LA RESTITUCIÓN DE LA PILA BAUTISMAL**

1827.

Ratificación de la información de los libros bautismales en el pleito que pende ante el Tribunal Eclesiástico de Lugo entre el párroco de Santa Cruz de Viana (Chantada) y sus feligreses.

LUGO, AHDLu, Sección Civil, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 11 (1792-1827)

^{/6} Ratificación de lo que resulta de el Libro de Bautizados de la Feligresia y veneficio curado de Santa Cruz de Viana que principio en 1716 y tambien devia presentarse el anterior ya por maior claridad y convencimiento del Cura e ya para otras cosas que es indispensable por su falta se siguen otros graves perjuycios

Principia dicho Libro en tiempo de don Manuel Sarmiento Sotomaio: Este asi en la caveza de él, como en la estension de las Partidas, se titula cura rector de los veneficios curados de Santa Eugenia de Asma y Santa Cruz de Viana, y lo mismo sus capellanes: A este sigue Don Pedro Sotomaio, se titula lo mismo: A este sigue Don Joseph Muñoz, tambien se titula y sus capellanes cura rector de los veneficios curados y Feligresias de santa Eugenia de Asma y santa Cruz de Viana. Ninguna Partida resulta de las que contiene fuese Bautizado en Santa Eugenia: a dicho Don Joseph Muñoz, sigue Don Bonifacio Antonio Martinez Villapol y Losada, tambien y sus capellanes se titulan cura rector de los veneficios y Feligresias de santa Eugenia de Asma y santa Cruz de Viana, tampoco resulta de sus partidas que alguno fuese Bautizado de los que contienen en Santa Eugenia: En 1775 Entro cura Don Miguel Vizcayono, este luego a poco tiempo y hallandose la Capilla del cuerpo santo unida a la Yglesia aunque inherente la hizo comunicable por medio de un Arco, haciendo por é una de las entradas de la Yglesia y cerrando la otra menor que tenia: con este motivo Arrancó la Pila Bautismal, que se hallava a la mano izquierda de la entrada maior de dicha Yglesia dentro de un rejado que tenia, y lo mismo su tapa de madrea, barilla y candado de fierro, y la trajo a la Capilla, poniéndola a la mano derecha de la de esta que quedó una de las de dicha Yglesia: con este motivo tubo algún tiempo descubierta e inhavilitada la Pila para la Bautizarse en ella; y un en este discurso subcedió una visita, y or que no la viese el Señor Visitador mando al Maiordomo que era entonces la ocultase con tablas: Así lo dijo el propi Maiordomo, ahora desde que se rompió, todo lo que se probará concluintemente: He aquí como tubo principio el Bautizarse algunos de Santa Cruz en Santa Eugenia poniendolos/^{6v} precisión, y no voluntaria costumbre. Y he aquí como el Señor Vizcayno empezó a estampara las partidas en aquel tomo con esta esprisión para conseguir su torcido fin e inteligencia oculta. Los feligreses, sin llegar a penetrar aquella máxima, clamaron por su costumbre, á evitar los perjuycios que de lo contrario experimentaban afin de que se colocase y havilitase, como se havilitó la citada pila con su cubierta, barilla y candado, capaz para poder bautizarse e, como bautizó en ella, y el mismo Vizcayno lo hizo como espresamente lo dice en la partida de María de Noboa Ledo, folio 91 del libro, y también de Rosa de Villardamos a la buelta del folio 89. Al folio 122 buelta, el mismo Vizcayno, la de Manuel Lobelle y de Villardamos. Año de 1779, la de Rosa Lobelle, hija de Pedro de Villardamos. El mismo año la anterior año dee 1779. El mismo año, la anterior, la de Miguel de Eyriz del lugar requinta. Su capellán Don Joseph Guerra, la de Domingo López, folio 93. El mismo Vizcayno, la de María Manuela Vázquez, folio 94, la de Miguel Fernández de Burgás, folio 96, año de 1780, y todas hasta el folio 100. Lo mismo su capellán Guerra, la de Joseph Vázquez hijo de otro de Viana, año de 1782, del folio 110, la de Joseph Manuel Vaamonde año de 1785. Al 116 buelta la de Juan María hijo de Miguel de

Burgás, año de 1787. La siguiente de María Lobelle, folio 117. La siguiente de Domingo Suárez de Villardamos, año de 1788. La de Manuel de Eyriz de Villamea, folio 118. La siguiente de Joseph Abad de Viana y finalmente todas las que en tiempo de dicho Vizcayno no estén en la expresión de ser en Santa Eugenia; pues aunque quiso resisitirlo y escursarse con que se havia Rompido al tiempo de mudar, sin embargo de que jamas se le vio una hendedura, para darle gusto y cortar todo pretesto, de orden suia y por que no quisobautizar un hijo último de Jacobo Fernández, el cantero Joseph Guerra, que vive de la feligresia de Santa Eugenia, dio a dicha pila un berniz de cal que tenía tan permanente que aún conservan sus trozos, uno a la inclemencia y otros enterrados en el atrio. El señor Vicayno para apoyar su intencion y deprimir la dignidad e independenciam de la parroquia de Santa Cruz tubola a esta en las partidas, unas veces mi anejo, otras el anejo de la matriz Santa Eugenia como lo hace en la del folio 31 y alguna otra mi unido, todo con conocida malicia y sino ¿de dónde sacó este título, quano los más antes de él se titulaban curas rectores de los veneficios curados y feligresia de Santa Eugenia y Santa Cruz? Y sino ¿con que motivo ó que ⁷ fin le movio a este adelantamiento? ¿Y cuántos años, ó acaso siglos, será más antigua la Yglesia de Santa Cruz que la de Santa Eugenia? Dígalo la antigüedad de la costrución del coro, que aún conserva distinta de el de Santa Eugenia, dígalo el actual párroco que con motivo de haverse Rompido la campana de Santa Cruz no entendió las letras de su rótulo por su antigüedad y aunque las trasladó con los mismo caracteres y pasó con ellos al Monasterio de Osera y cotejaron por el Archivero con los de la paleografía antigua y moderna por ser distintos y más antiguos, no se supo lo que querían decir, ni tampoco al último de la estancia de Vizcayno en Santa Eugenia que haviendo visitado el Yllustrísimo pasado de la yglesia de Santa Cruz y capilla del Venerable santo, para saber de su antigüedad bajaron dicha campana el Yllustrísimo, el Archivero que havia entonces en Osera, anticuario con los mismos libros de paleografía, el Abad, ni los más pudieron entender el rótulo de ella, ni el Vizcayno lo supo, sin embargo de que se dijo que antes de salir el curato mandara el tal rótulo a Madrid y que sólo allí lo havían entendido, pero él ni lo dijo ni lo dejó escrito. A Vizcayno siguió don Cayetano López Aldrey, este aunque algunas partidas suenan de los de Santa Cruz bautizados en Santa Eugenia no tanto por su gusto y voluntad, si más bien por la de los capellanes, que por haorrarse el trabajo de vajar a Santa Cruz, pedían y algunos condescendían, por no sazonarlos, en llebar los recién nacidos a Santa Eugenia, no haviendo inconveniente; con la advertencia de que los que iban a bautizar a Santa Eugenia no omitían esta esprisión en las partidas, y quando lo hacían en santa Cruz, nada dicen, contentándose con sentarlos en su libro, y aun algunos que se bautizaron en esta los ponen en Santa Eugenia por seguir el estilo y rutina de Vizcayno y servirles de norma sus partidas. El actual don Joseph Filgueira y Martínez para coronar de todo la obra y obligar a los de Santa Cruz a tener todas las funciones a Santa Eugenia, o más bien a su casa, que la tiene pegada a ella, empezó a negárseles los hornatos diciendo con su capellán, que nada tenían en ellos, y más alajas los de Santa Cruz. Y, para obscurecer del todo el signo de parroquia, independiente su yglesia, sacó fuera de ella la pila bautismal y porque clamaron los feligreses la colocas dentro, de rabia y sin más motivo, a presencia de los mismos mandó buscar una marra y la rompió en el día y como lo tienen representado. Con lo qual, declarada su intención fue indispensable que los feligreses otorgasen poder y acudir al ^{7v} señor Provisor de Orense para que dicho Vizcayno que aún vivía, con su mandato, certificase, como certificó, que todos los shornatos y más alajas que havia en la sacristía de Santa Eugenia eran comunes a ambas así como costeadas por sus primicias, además de los ordinario sde días festivos por celebrar misa en la de Santa Cruz, que eran de [] particularmente y lo mas que contiene dicho certificado.

Como luego se sigue de la visita del *señor* deán, la que se hizo tan rapidamente que ningún parroquiano estuvo presente más que el mariordomo, y no pudiese hablarle, pasó el apoderado de los vecino con el certificado de Vizcayno a casa de el *señor* abad de Veiga, también se respondió al mismo apoderado que los hornatos los dividiesen por el medio conuna tijera y la pila, para *que* la querían que eran unos cabilosos ¿y es cavilación reclamar los hornatos y pila bautismal que siempre tubieron costeados por sus primicias y para su uso? Añadió más dicho *señor* abad de Veiga que los feligreses estaban deudores de caudales a la *yglesia* y que, en tanto no los pagasen, estaría suspensa; con lo que sorprendió al apoderado porque no savía ni la parroquia de semejante deuda, ni el párroco la havía divulgado, ni pedido y si se deviese ¿por qué no la pidió? Quando se les publicó en la *yglesia* de Santa Cruz el auto de visita del *señor* deán, si es que lo contenía y era cierto el adeudo ¿por qué no se les publicó, ò por qué se suprimió en su letura? Como así lo tienen representado ¿y qué misterio habría para no publicarlo? ¿y qué descargo da a esto el cura con realidad? Dígalo el capellán que lo publicó, vajo juramento, que si dejó de hacerlo, sería por advertencia del cura. Los feligreses, por si se hablaba de dicha deuda con que se le amenazó y de la pila y hornatos estuvieron con la mayor atención a su letura; y nada se habló de uno ni otro, y si de otras cosas.

Conociendo la disposición del teatro y que nada se tocaba de la pila, consultado el asunto con inteligentes de ciencia y esperiencia, aconsejaron el nuevo poder de los feligreses para la querella de fuerza en el tribunalreal que obtubieron en tiempo y en forma, y con que se halla requerido recetor; pero como se dibulgase la pronta visita de S. S. Y., los /⁸ mismos sujetos aconsejaron *que* haciendola por si mismo todo se remediaría puesto que para su Yllustrísima no havía respetos humanos y se evitarían los gastos de la Fuerza. A este fin y no sorprender a S.S.Y. y sólo porque se dignase hacer l avisita de las dos iglesias por si mismo, le presentaron memorial en Lugo; pero no lograron esta dicha, porque ya estaba dispuesto de otro modo. Como por la que se hizo por su *señor* Visitador (que sería según el modelo del cura), aunque hasta ahora no se les publicó, ni saven lo *que* contiene, se les amenazase con la paga de 600 reales, les fue preciso presentar los más memoriales insistiendo en su justa solicitud con el adictamiento del o en que consistía el fraude maquinado de aquella cantidad.

Los feligreses de santa Cruz desde el principio de su *yglesia* fueron bautizados en ella y su pila bautismal; en ella se casaban, velaban, eran examinados de doctrina y cumplían con el precepto pascal; en ella havía sacramento y se administrava a sus feligreses, todo lo *que* se ha practicado por los curas, y en todo el tiempo que lo fue don Joseph Muñoz, quien para el precepto señalaba los días a los de Santa Eugenia y los que quedaban venían a cumplir a santa cruz, en los días a esta tambien señalados. Así lo dicen los que vieron y viven de las feligresías. Por muerte del don Joseph Muñoz, el don Bonifacio que le siguió, sugeto dominante y temible *que* nada se le resistía, y el que lo hacía lo perseguía y aniquilaba, que por lo mismo se dava y aún da el nombre de Lobo, este en el discurso de tal cura procuró a fuerza que los de santa Cruz fuesen a Santa Eugenia a la doctrinal, Lugo tambien al precepto, luego, pretestando era la confradiía corta sacó de Santa Cruz el Santísimo, y luego sacó de la misma *yglesia* sus hornatos, cruces, pendones y más alajas, y los llebó a la *yglesia* de Santa Eugenia, dejando la de Santa Cruz sin cosa alguna, más *que* los ordinarios de días festivos. Así lo dice el mariodomo que era entonces y vive, y *que* ninguno se atrevió a replicar porque tenía de su mano todos los tribunales, jueces y letrados. No mudó la pila bautismal, ni resistió bautizar en ella, todas las funciones fúnebres, de fiesta, de devoción y obligación respectivas a santa Cruz, jamás han dado cera ni otra cosa a Santa Eugenia para precepto pascal ni luminaria del Santísimo ni para otra cosa por ser en todo separada, ni se les pidió, respecto

que todo tenían en su yglesia porque sucumbiesen; y sólo para la ^{8v} luminaria de muy pocos años se pide de limosna por el tiempo de verano y cosecha de centeno y da cada uno lo que quiere y no por obligación pues para darlo por esta, hay lámpara, hay custodia y allí debe haver como había antes la luminaria continua al pie de la cruz, patrona tutelar de la parroquia, y la tienen todos los días festivos y al monumento el año que les toca, sin depender en nada de Santa Eugenia ni necesitan para tenerla continua ¿con qué autoridad hizo don Bonifacio estas nobedades? ¿con qué autoridad mudó Vizcayno la pila? Escusándose en que estaba rota con su traslación para no querer bautizar y precisar a los feligreses a que fuesen a bautizarse a Santa Eugenia poniendo esta expresión en las partidas en tanto tubo la pila inhabilitada, dando margen a que los más le siguiesen. El actual luego que llegó ya quiso llebar la lámpara a Santa Eugenia, no lo consiguió; quiso negar los hornatos para las funciones solemnes y más alajas, y esto según su genio salía con ello, a no ser el certificado de Vizcayno. Arrancó la pila de la yglesia y la rompió ¿con qué autoridad hizo uno y otro? ¿qué interés? ¿qué fin se llevó? Luego que la rompió, empezó su capellán a pedir cera para los Bautismos y precepto. Los feligreses de Santa Eugenia a clamar por cera, ya que se había permitido al abad romper la pila no hubo más permisión que su fuerza y capricho. El cura empezó arvitariamente a pedir al depositario y maiordomo de Santa Cruz dinero para la luminaria y para otros fines que no sabemos, ni tampoco en qué se invierten los caudales de la yglesia de santa Cruz desde que se refundieron las campanas pues no deve haver no poca cantidad sobrante y no hay cera para enterrarse, ni forma de que con anuencia y presencia de los vecinos se sepa lo que hay, en qué se invierte ni invirtió y liquiden con esta claridad demanda que conste a todos. Pero, de esto, aunque lo solicitaron, de nada se huiron y todo está de tapadillo. Esto experimentan los feligreses, más se rumorea que el cura obtubo en la santa última visita facultad para que pagasen cera, supuesto hasta ahora no estaban en costumbre de uno ni otro, nada se save ni el quanto, porque en todo se obra con ratería e inteligencia oculta. El párroco, hace dos años, procuró seducir a los feligreses de santa Cruz, que jamás guardaron la patrona Santa Eugenia, a que lo hiciesen; este año los mismo y, con este motivo, quiso y avisó no había patrona en santa Cruz el día de la exaltación, los feligreses clamaron y al fin hubo misa cantada, pero no como los más años y hornatos acostumbrados, persuadiéndolos a que no guardasen este día como de fiesta, que siempre guardaron, supuesto el día de la Ynvención era día de misa y había más gente. ⁹ Así mismo, para vengarse de los feligreses, aunque pudiese decirse misa en la parroquia de santa Cruz y desde allí administrarse los santos sacramentos a aquellos quando era necesario como se hacía, el cura desde que se subscitó el asunto e hornatos y pila no permite que salgan os sacramentos de santa Cruz, sino que bayan a buscarlos a santa Eugenia, persuadido de que se han despreciado los memoriales presentados a S. S. Y. de que handa jactándose. Los parroquianos desde su acordanza y por noticia de sus mayores siempre tubieron y guardaron por patrona la Exaltación, el día de la Invención que haya ó no más gente porque es día remisa en todas partes (y esto es lo que quiere el cura por no bajar el día de la exaltación) en la gente, en la pipa, ni en la romería no consiste la celebración de la patrona Santa Cruz si en la función de yglesia y misa solemne como siempre. La patrona santa Eugenia jamás la guardaron y esto es lo que quiere el cura para que sea matriz.

La yglesia de santa Cruz, aunque montaña, se halla en un valle, y en el centro de su feligresía y lugares se ha hecho para sus feligreses y que de ella y en ella se les administren y tengan todos santos sacramentos y pasto espiritual y para todo y de todo se hallaba adornada, tenía diestros y casa rectoral pegados a la misma yglesia para el cura, sin que este para mantenerse necesite de otra ayuda, como que hay curatos a la inmediación con más de la mitad menos, sus primicias y cofradía, llevándose en ellas la devida cuenta y razón y no invirtiéndose más que en lo que es de yglesia llegan para todo y llegaron quando eran mucho

menos y quando no alcancen saven los parroquianos suplir, como lo hicieron en el tiempo de las calamidades de el trastorno general que el cura, sin necesidad, influió en los visitantes la reforma d la yglesia que se hizo a cimentis la delantera y fachada, el costado de norte, havía una campana se hicieron dos, se hizo cemeterio en la frontera uno y otro a todo coste y seguido, y aun a los feligreses pobres los persiguió el abad a todo rigor de Justicia por sus cotas, que el devía pagar como único perceptor de diezmos y nada contribuíó; pero que después de tanto gasto y sacrificio para mayor burla, luego al acabarse la obra se les negasen los hornatos y sacase y rompiese la pila bautismal para que no se graduase parroquia, sino una mera capilla con sola la obligación de una misa, que a poco tiempo se diese por yglesia muerta (que es lo quiere el cura y luego lo intentaría), no sólo es un atentado, el más grave y nunca visto, sino que parece lo que es mejor para omitir y no nombrar ¿quién está obligado a estos gastos y molestias? ¿qué premio saca el cura para el otro mundo que es de este? ¿qué posteridad se deja así y a los ^{9v} feligreses? ¿qué interés y felicidad sacarán los que quieren apoyar y substener sus hechos? ¿qué premios sacaron para el mundo en que están don Bonifacio Martínez y Vizcayno con los hechos referidos? ¿qué posteridad se dejaron así y a los feligreses? ¡Ah, si pudieran bolber acá á desacer los agravios que se experimentan! Quiera Dios el que no penen por ello, y el actual cura por los que ha hecho e intenta hacer ahora a los feligreses. Estos le pagan los diezmos que son de derecho divino y positivo los curas no tienen por trabajo el percibir a nuebes, diez, once y doce mil reales en que se han arrendado si tiene por trabajo administrarles los santos sacramentos y todo lo más en su parroquia, sino que bayan a buscarlos a la agena a donde ellos quisieron residir por sus conveniencias o interés de los patronos del curato. Ah Señor dirá el actual cura y puede que lo diga algún otro ¿por qué os feligreses permitieron a don Bonifacio que no preguntase la doctrina, que no tubiese el precepto en Santa Cruz y que llebase de su yglesia los hornatos y más alajas? ¿por qué permitieron a Vizcayno que mudase la pila y la tubiese inhabilitada algún tiempo para que fuesen a bautizarse en tanto a santa Eugenia pues si no se lo permitieran no havia necesidad de ello, ni en tiempo de don Bonifacio de ir a la doctrina y al precepto a santa Eugenia? El actual cura no tiene la culpa, los feligreses perdieron el hecho. Otro que venga después del actual dirá: Ah Señor ¿por qué permitieron a don Joseph Filgueira que sacase y rompiese la pila y estuviese tanto tiempo sin bolber a hacerse, porque si no se le permitiera podría bautizarse en ella sin necesidad de ir a Santa Eugenia? El actual no tiene la culpa, los feligreses perdieron el hecho. ¿Si los feligreses que estuvieron presentes al sacar la pila se lo impidieran, no diría el cura que eran unos altivos que cometían una excomunió en reponerse al cura, que la pila la havía de bolber adentro? ¿Si quando la rompió quisiesen impedirselo, lo conseguirían a menos que fuese a palos y después de rompe la pila, romperse también las cavezas y brazos? Ya que los curas obran despóticamente por su autoridad, fuerza y violencia, a los feligreses no les es propio ni permitido este modo de obrar con su cura ni con otro. Ah señor ¿por qué los feligreses no se opusieron y representaron a los Yllustrísimos que si lo hicieran serían oydos sin duda mediante es un maldad? Desde que se les negaron los hornatos, quitó y rompió la pila ¿cuantos pasos ¹⁰ dieron con el cura, quantos requerimientos sobre los hornatos, sobre que hiciese y colocase l pila según antiguamente estaba y bautizarse en ella con la maior atención y prudencia, y a todo se resistió y contestava irritado y como una fiera, siempre que se le hablase de ello, sin embargo que se le decía no diese lugar a acudir a Lugo o a la Coruña, por que a Lugo decía él que fuesen? ¿quántas diligencias para conseguir el certificado de Vizcayno en Orense y en Laza adonde era cura ¿quántas en la Carta y Memoriales al Yllustrísimo y su señor Visitador desde que se hizo la santa visita y en ella misma? ¿y quantos medios resortes y otros eugios tiene discurrido el cura, no solo para violentar la integridad y rectitud justificada que reyna en su S. S. Y. de que están bien

penetrados los feligreses, sino *para* cansar y sofocar a estos, a fin de que desistan de su solicitud y eternizarla *para* salir con la suia? ¿Qué capaces eran los feligreses, pobres labradores rusos *para* penetrar la *inteligencia* oculta de los otros curas, ni aun la del actual, a no ser el atentado tan conocido tomándolo todo por la raíz y *para* privarles de todo, lo que no hizo ninguno de sus antecesores que tomaron paulatinamente la cosa sin tanto escándalo? ¿y qué capaces de litigar con los curas porque tienen influencias en todas partes y tribunales y los mismo diezmos que le pagan sirven *para* litigar con ellos?

La yglesia de santa Eugenia se halla en una sierra montañosa y espuesta a niebes y granizo que permanece mucho más tiempo que en la feligresía de santa Cruz y prescindiendo de la distancia que milita cerca de media legua al último lugar de esta, y todo subida, hay varios regatos que en *tiempo* de invierno por los crecientes y otras veces las nieves y hielos hacen intransitable el paso de a pie, así *para* bautizarse, como *para* ir a buscar los santos sacramentos unas veces de día y otras de noche. A esto se agrega el mucho más tiempo, porque es preciso ir a avisar al cura, luego bolber a avisar al maiordomo de santa Cruz *para* que venga a dar cera, gentes que acompañen y la lleben y bayan a santa Eugenia y buelban, que por esta razón, la distancia y las más que son obras, pocos ban, porque no sale el santísimo de su parroquia ni en ella se toca la campana; a cuio toque de esta, saliendo de ella, en tato se hiva avisar al cura se juntaba en la yglesia la más de la feligresía, el maiordomo y todo estava preparado *para* desde ella acompañar al santísimo a casa del enfermo y no se experimentarí con aquel atraso de *tiempo*, idas y bueltas, morirse algunos sin sacramentos, no se gastarí tanta cera e iría muchísima más gente acompañando. Este perjuycio es el que menos importa a los curas, tampoco les importa que los ancianos y achacosos tengan *que* subir a Santa Eugenia a la doctrina y a cumplir con el precepto más que no puedan, ellos bayan a Santa Eugenia (que es lo mismo que a casa del abad). Sea como quiera, que tengan *ara* ello su parroquia, poco importa que tengan los de Sant Cruz que ir a buscar y bolber a llebar, [] *para* entierros como *para* funciones, los hornatos, cruz, pendón que tenían en su parroquia, y en una arca que solo caballería o un hombre de bastante fuerza la resiste cargado como un pollino que arreen. Mas se nota que estos años algunos biejos o quedavan de los días de precepto en los siguientes días festivos el capellán los confesaba y cumplían en santa Cruz, este año oy desde que se rompió la pila hay orden *para* que todos bayan a santa Eugenia y ninguno se confiese ni cumpla en Santa Cruz porque la intriga crece más. Por lo mismo, se atajará poniéndose el santísimo y administrándose como antes todos los sacramentos volviendo los hornatos y todo como en *tiempo* de don Joseph Muñoz, así lo quieren los feligreses, porque ni la fuerza de los curas y sus atentados ni cualquiera condescendencia de aquellos por el respecto de párrocos divilita en nada este derecho a los feligreses. Que la parroquia de Santa Cruz es maior en diezmos que la de santa Eugenia así lo certificó el cura al alcalde de Chantada en la que le dio *para* arreglar la contribución real única a cada parroquia, en tanto no se hace la estadística.

El libro de bautizados nuevo que hizo este cura no se ha visto ni se save si hizo uno *para* cada parroquia, como hasta aquí, o si lo hizo *para* las dos, que es lo que quiere. Tampoco se han visto los de difuntos, casados y velados, menos se han visto los de primicias y cofradías, también distintos de los de santa Eugenia, que también hizo nuebos *para* saber si los hizo distintos o uno *para* mezclar ambas fábricas que también procura y en que tendrá el último auto de santa visita del Yllustrísimo y señor deán y es preciso los presente *para* que se sepa si están separados y como están las cuentas, que estarán save Dios como, la inversión de los caudales y liquidación a los mayordomos y depositarios.

Y aora que esta rompida la pila ¿qué remedio hay sino bautizarse en santa Eugenia? Así empezó Vizcayno, a Dios nada se oculta.

RECONOCIMIENTO PATERNO

1819, agosto, 07. Nuestra Señora da Régoa, Monforte de Lemos

Reconocimiento realizado por Manuel José González de su paternidad respecto a Jacinta González y el nuevo hijo que está esperando Manuela Méndez ante el párroco de la parroquia.

LUGO, ACPDLu, Libros parroquiales, *Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa*, (1818-1832), f. 40.

En siete de Agosto año de mil ochocientos diez y nueve ante / mí el infrascripto cura párroco de santa María de la Régoa / y más personas abajo señaladas, se presentó Manuel José Gon/zález soldado retirado del regimiento infateria de Cantabria, /su primero batallón, y dixo que de trato que havía tenido / en fuerza de palabras de casamiento con Manuel Méndez, / hija de Jacinto y Francisca Rodríguez, difuntos, todos vecinos de esta / parroquia de la Régoa había dado a luz una niña que, según / noticias, se bautizó en esta dicha parroquia en diez y nueve / de marzo de ochocientos diez y seis, se le puso por nombre Jacin/ta y su partida de bautismo de que se ha informado cons/ta al folio quatrocientos treinta y cinco del libro anterior al / presente. Y, mediante al tiempo de dicho bautismo se hallaba ausen/te y en el Real Servicio y no poder por lo mismo reconocer/la entonces por tal hija, por la presente partida y movido de su / conciencia la reconoce a la citada Jacitna por su verdadera / hija y de la mencionada Manuela Mendez, a la que solicitó / con palabra de casamiento a trato ilícito, y no pudo efectuarse / atento del Real Servicio, y espera verificarlo a la mayor bre/vedad para descargo de su conciencia y evitar escandalo me/diante la dicha Manuela segunda vez esta y se halla envarazada / del mismo y, en prueba de todo ello y por voluntaria confesión / que hace firma esta partida en el día mes y año de arriba / a mi presencia, la de Genaro Rodríguez Banante, don Sebastián Casal / y Gregorio González, su hermano, todos vecinos de esta / parroquia, de que certifico.

Manuel José González [Rúbrica]

Manuel Viana [Rúbrica]

Sebastián de Casal [Rúbrica]

Fui presente / Gregorio Goncalez [Rúbrica]

Genaro Banante [Rúbrica]

RECONOCIMIENTO PATERNO

1824, julio, 12. Nuestra Señora da Régoa, Monforte de Lemos

Partida de bautismo de Benita, hija natural de Ana Cortiña y José Pérez Rúa

LUGO, ACPDLu, Libros parroquiales, *Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa*, (1818-1832), f. 166.

En doce de julio de mil ochocientos veinte y quatro, / don Caetano Casanoba, presbítero vecino de esta villa de Mon/forte y parroquia de santa María de la Régoa, de mi orden / bautizó solemnemente una niña que nació el día de ayer / once del corriente. Púsola por nombre Benita; hija na/tural de Ana Cortiña, moza soltera, y de Josef / Pérez Rúa, también soltero, ausente hace días de / este pueblo, según el mismo lo confesó y manifestó / al citado don Caetano, Josef da Costa y Juan da Pena / con ocasió de haber suplicado al primero fuere / mediador con Fernando Cortiñas, padre de la / Ana, como lo ha sido, y ante los mismos el

citado / Josef ofreció al Fernando *que* luego *que* regresase / hablarían los dos *para* casarse con dicha Ana y, a / mayor abundamiento, el mismo Josef, hallándose en la / ciudad de Lugo, encargó a su cuñado Benito Losada, / *que* igualmente está presente con los *sobredichos* al / estanpe de esta partida, pagase todo lo *que* necesi/tase en su parte y permanencia la citada Ana / *que*, regresándose, se lo satisfaría. Según lo dicho, / abuelos paternos, Rafael Pérez Rúa, difunto, y Benita / Vazquez; maternos, Fernando do Cortiñas y María da / Pena, difunta. Fue su padrino el citado Benito Losada, / quien fue advertido del parentesco y más obligacio/nes. Unos y otos vecinos de dicha parroquia y, como cura / de la misma, lo firmo con el don Caetano y los más, excepto / Losada *que* dijo no sabía y, a su ruego, lo hace Genaro Rodríguez Banante.

Manuel Viana [Rúbrica]

Caetano Casanoba [Rúbrica]

Josef Rodríguez Acosta [Rúbrica]

Juan da Pena [Rúbrica]

Como testigo y a ruego del Benito Losada / Genaro Banante [Rúbrica]



NOMBRES PRINCIPALES Y SECUNDARIOS (S. XVI-XIX)

Tabla 93. Nombres femeninos principales y secundarios (s. XVI-XIX)

Nombres principales				Nombres secundarios		
	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
1º.	María	3135	37,82	María	563	10,59
2º.	Josefa	453	5,46	Josefa	541	10,17
3º.	Manuela	324	3,91	Antonia	451	8,48
4º.	Dominga	285	3,44	Manuela	433	8,14
5º.	Francisca	269	3,24	Francisca	225	4,23
6º.	Antonia	219	2,64	Rosa	209	3,93
7º.	Isabel	218	2,63	Juana	205	3,86
8º.	Juana	208	2,51	Dominga	203	3,82
9º.	Catalina	194	2,34	Benita	126	2,37
10º.	Ana	156	1,88	Carmen	126	2,37
11º.	Rosa	154	1,86	Dolores	115	2,16
12º.	Teresa	140	1,69	Teresa	82	1,54
13º.	Inés	113	1,36	Ramona	70	1,32
14º.	Ramona	107	1,29	Bernarda	68	1,28
15º.	Benita	100	1,21	Isabel	66	1,24
16º.	Ángela	76	0,92	Ángela	64	1,20
17º.	Carmen	69	0,83	Concepción	62	1,17
18º.	Dolores	64	0,77	Ignacia	55	1,03
19º.	Lucia	58	0,70	Gertrudis	54	1,02
20º.	Magdalena	54	0,65	Vicenta	50	0,94
21º.	Concepción	53	0,64	Andrea	47	0,88
22º.	Margarita	51	0,62	Luisa	46	0,87
23º.	Mariana	45	0,54	Tomasa	46	0,87
24º.	Andrea	43	0,52	Ana	45	0,85
25º.	Tomasa	42	0,51	Cayetana	45	0,85
26º.	Jacinta	41	0,49	Catalina	40	0,75
27º.	Vicenta	41	0,49	Jacinta	34	0,64
28º.	Bernarda	38	0,46	Liberata	32	0,60
29º.	Beatriz	33	0,40	Lorenza	32	0,60
30º.	Luisa	33	0,40	Pilar	32	0,60
31º.	Gertrudis	32	0,39	Agustina	30	0,56
32º.	Marina	32	0,39	Joaquina	26	0,49
33º.	Filomena	31	0,37	Ventura	26	0,49
34º.	Bárbara	26	0,31	Gregoria	24	0,45
35º.	Elvira	26	0,31	Magdalena	23	0,43
36º.	Rosalía	26	0,31	Margarita	20	0,38
37º.	Clara	25	0,30	Xaviera	20	0,38
38º.	Juliana	25	0,30	Froilana	18	0,34

39°.	Agustina	24	0,29	Mercedes	18	0,34
40°.	Cecilia	22	0,27	Petra	16	0,30
41°.	Rita	22	0,27	Clara	15	0,28
42°.	Marta	21	0,25	Estrella	15	0,28
43°.	Escolástica	20	0,24	Filomena	15	0,28
44°.	Florentina	20	0,24	Nicolasa	15	0,28
45°.	Amalia	19	0,23	Pascua/la	15	0,28
46°.	Elena	19	0,23	Silvestra	15	0,28
47°.	Encarnación	19	0,23	Felipa	14	0,26
48°.	Lorenza	19	0,23	Consuelo	13	0,24
49°.	Generosa	18	0,22	Juliana	13	0,24
50°.	Joaquina	18	0,22	Ángeles	12	0,23
51°.	Gregoria	17	0,21	Baltasara	12	0,23
52°.	Petronilla	17	0,21	Encarnación	12	0,23
53°.	Liberata	16	0,19	Jacoba	12	0,23
54°.	Cayetana	15	0,18	Jesús/a	12	0,23
55°.	Leonor	15	0,18	Rafaela	12	0,23
56°.	Balbina	14	0,17	Aurora	11	0,21
57°.	Froilana	14	0,17	Elvira	11	0,21
58°.	Genoveva	14	0,17	Escolástica	11	0,21
59°.	Amadora	13	0,16	Generosa	11	0,21
60°.	Felipa	13	0,16	Lucia	11	0,21
61°.	Micaela	13	0,16	Mariana	11	0,21
62°.	Pilar	13	0,16	Nieves	11	0,21
63°.	Rosenda	13	0,16	Petronilla	11	0,21
64°.	Victoria	13	0,16	Socorro	11	0,21
65°.	Cándida	12	0,14	Bárbara	10	0,19
66°.	Carlota	12	0,14	Cristina	10	0,19
67°.	Casilda	12	0,14	Felíciana	10	0,19
68°.	Julia	12	0,14	Micaela	10	0,19
69°.	Melchora	12	0,14	Rosalía	10	0,19
70°.	Petra	12	0,14	Asunción	9	0,17
71°.	Brígida	11	0,13	Dosinda	9	0,17
72°.	Constanza	11	0,13	Gabriela	9	0,17
73°.	Emilia	11	0,13	Jerónima	9	0,17
74°.	Estrella	11	0,13	Rosario	9	0,17
75°.	Nicolasa	11	0,13	Amparo	8	0,15
76°.	Pascua/la	11	0,13	Ascensión	8	0,15
77°.	Rafaela	11	0,13	Beatriz	8	0,15
78°.	Águeda	10	0,12	Elena	8	0,15
79°.	Jesús/a	10	0,12	Marina	8	0,15
80°.	Polonia	10	0,12	Purificación	8	0,15
81°.	Asunción	9	0,11	Rita	8	0,15

82°.	Camila	9	0,11	Sebastiana	8	0,15
83°.	Carolina	9	0,11	Anunciación	7	0,13
84°.	Cristina	9	0,11	Balbina	7	0,13
85°.	Dorotea	9	0,11	Brígida	7	0,13
86°.	Eufemia	9	0,11	Eugenia	7	0,13
87°.	Feliciana	9	0,11	Faustina	7	0,13
88°.	Jerónima	9	0,11	Flora	7	0,13
89°.	Mercedes	9	0,11	Amalia	6	0,11
90°.	Segunda	9	0,11	Anastasia	6	0,11
91°.	Serafina	9	0,11	Anuncia	6	0,11
92°.	Anastasia	8	0,10	Cándida	6	0,11
93°.	Consuelo	8	0,10	Cecilia	6	0,11
94°.	Eugenia	8	0,10	Eulalia	6	0,11
95°.	Eulalia	8	0,10	Matilde/a	6	0,11
96°.	Herminia	8	0,10	Paula	6	0,11
97°.	Ignacia	8	0,10	Paz	6	0,11
98°.	Jovita	8	0,10	Remedios	6	0,11
99°.	Lutgarda	8	0,10	Segunda	6	0,11
100°.	Paula	8	0,10	Carlota	5	0,09
101°.	Silvestra	8	0,10	Casilda	5	0,09
102°.	Xavieria	8	0,10	Elisa	5	0,09
103°.	Aurora	7	0,08	Leonor	5	0,09
104°.	Jacoba	7	0,08	Marcela	5	0,09
105°.	Marcela	7	0,08	Melchora	5	0,09
106°.	Matilde/a	7	0,08	Montserrat	5	0,09
107°.	Basilisa	6	0,07	Soledad	5	0,09
108°.	Bibiana	6	0,07	Úrsula	5	0,09
109°.	Clementina	6	0,07	Amadora	4	0,08
110°.	Elisa	6	0,07	Avelina	4	0,08
111°.	Esperanza	6	0,07	Cruz	4	0,08
112°.	Felisa	6	0,07	Dorinda	4	0,08
113°.	Gaspara	6	0,07	Felisa	4	0,08
114°.	Leocadia	6	0,07	Florinda	4	0,08
115°.	Rufina	6	0,07	Inés	4	0,08
116°.	Ventura	6	0,07	Inocencia	4	0,08
117°.	Alberta	5	0,06	Lucrecia	4	0,08
118°.	Anuncia	5	0,06	Martina	4	0,08
119°.	Baltasara	5	0,06	Milagros	4	0,08
120°.	Clotilde	5	0,06	Pura	4	0,08
121°.	Isidora	5	0,06	Rosenda	4	0,08
122°.	Nieves	5	0,06	Sofía	4	0,08
123°.	Purificación	5	0,06	Trinidad	4	0,08
124°.	Remedios	5	0,06	Victoria	4	0,08

125°.	Salvadora	5	0,06	Angustias	3	0,06
126°.	Sofía	5	0,06	Dorotea	3	0,06
127°.	Susana	5	0,06	Emilia	3	0,06
128°.	Úrsula	5	0,06	Esperanza	3	0,06
129°.	Alejandra	4	0,05	Estefana/ía	3	0,06
130°.	Antonina	4	0,05	Fernanda	3	0,06
131°.	Anunciación	4	0,05	Flor	3	0,06
132°.	Celia	4	0,05	Florentina	3	0,06
133°.	Crisanta	4	0,05	Genoveva	3	0,06
134°.	Delfina	4	0,05	Leocadia	3	0,06
135°.	Enriqueta	4	0,05	Lutgarda	3	0,06
136°.	Estefana/ía	4	0,05	Marta	3	0,06
137°.	Fausta	4	0,05	Mónica	3	0,06
138°.	Irene	4	0,05	Paulina	3	0,06
139°.	Justa	4	0,05	Pepa	3	0,06
140°.	Mónica	4	0,05	Perfecta	3	0,06
141°.	Obdulia	4	0,05	Polonia	3	0,06
142°.	Sabina	4	0,05	Rufina	3	0,06
143°.	Ambrosia	3	0,04	Sinforosa	3	0,06
144°.	Ascensión	3	0,04	Teodora	3	0,06
145°.	Buenaventura	3	0,04	Todos los Santos	3	0,06
146°.	Casimira	3	0,04	Adelaida	2	0,04
147°.	Damiana	3	0,04	Ágata	2	0,04
148°.	Dominica	3	0,04	Ambrosia	2	0,04
149°.	Dosinda	3	0,04	Bienvenida	2	0,04
150°.	Emerenciana	3	0,04	Bonifacia	2	0,04
151°.	Florencia	3	0,04	Caridad	2	0,04
152°.	Gabriela	3	0,04	Carolina	2	0,04
153°.	Inocencia	3	0,04	Celsa	2	0,04
154°.	Lucrecia	3	0,04	Delfina	2	0,04
155°.	Martina	3	0,04	Eduarda	2	0,04
156°.	Paulina	3	0,04	Eduvigis	2	0,04
157°.	Perpetua	3	0,04	Emiliana	2	0,04
158°.	Placida	3	0,04	Enriqueta	2	0,04
159°.	Pura	3	0,04	Esclavitud	2	0,04
160°.	Rosario	3	0,04	Eufemia	2	0,04
161°.	Sinforosa	3	0,04	Fabiana	2	0,04
162°.	Toribia	3	0,04	Germana	2	0,04
163°.	Adela	2	0,02	Guadalupe	2	0,04
164°.	Adelaida	2	0,02	Herminia	2	0,04
165°.	Adoración	2	0,02	Herminia	2	0,04
166°.	Agrícola	2	0,02	Hipólita	2	0,04
167°.	Alicia	2	0,02	Hortensia	2	0,04

168°.	Amable	2	0,02	Justa	2	0,04
169°.	Amparo	2	0,02	Natividad	2	0,04
170°.	Aurea	2	0,02	Nepomuceno	2	0,04
171°.	Aurelia	2	0,02	Ninfa	2	0,04
172°.	Avelina	2	0,02	Pastora	2	0,04
173°.	Celestina	2	0,02	Patricia	2	0,04
174°.	Celsa	2	0,02	Perpetua	2	0,04
175°.	Dionisia	2	0,02	Placida	2	0,04
176°.	Dorinda	2	0,02	Regina	2	0,04
177°.	Eduvigis	2	0,02	Reyes	2	0,04
178°.	Engracia	2	0,02	Espíritu Santo, del	2	0,04
179°.	Ermitas	2	0,02	Ubalda	2	0,04
180°.	Fabiana	2	0,02	Visitación	2	0,04
181°.	Faustina	2	0,02	Ada	1	0,02
182°.	Fernanda	2	0,02	Adela	1	0,02
183°.	Flor	2	0,02	Adelina	1	0,02
184°.	Flora	2	0,02	Agripina	1	0,02
185°.	Florinda	2	0,02	Águeda	1	0,02
186°.	Genara	2	0,02	Alberta	1	0,02
187°.	Gervasia	2	0,02	Alejandrina	1	0,02
188°.	Gracia	2	0,02	Amanda	1	0,02
189°.	Justina	2	0,02	Anacleto	1	0,02
190°.	Marcelina	2	0,02	Aniceta	1	0,02
191°.	Milagros	2	0,02	Antolina	1	0,02
192°.	Modesta	2	0,02	Aquilea	1	0,02
193°.	Narcisa	2	0,02	Atanasia	1	0,02
194°.	Pastora	2	0,02	Aurea	1	0,02
195°.	Perfecta	2	0,02	Aurelia	1	0,02
196°.	Prima	2	0,02	Basilisa	1	0,02
197°.	Prisca	2	0,02	Bautista	1	0,02
198°.	Prudencia	2	0,02	Benigna	1	0,02
199°.	Ricarda	2	0,02	Bernardina	1	0,02
200°.	Rosina	2	0,02	Bibiana	1	0,02
201°.	Servanda	2	0,02	Blasa	1	0,02
202°.	Severina	2	0,02	Borgia, de	1	0,02
203°.	Silveria	2	0,02	Buenaventura	1	0,02
204°.	Simona	2	0,02	Cápita	1	0,02
205°.	Socorro	2	0,02	Castora	1	0,02
206°.	Tecla	2	0,02	Ceferina	1	0,02
207°.	Teodora	2	0,02	Cesaria	1	0,02
208°.	Teodosia	2	0,02	Cipriana	1	0,02
209°.	Urbana	2	0,02	Clementa	1	0,02
210°.	Violante	2	0,02	Clementina	1	0,02

211°.	Adelina	1	0,01	Cleofé	1	0,02
212°.	Agripina	1	0,01	Clotilde	1	0,02
213°.	Albina	1	0,01	Comba	1	0,02
214°.	Aldonza	1	0,01	Constanza	1	0,02
215°.	Alejandrina	1	0,01	Custodia	1	0,02
216°.	Amada	1	0,01	Dálida	1	0,02
217°.	América	1	0,01	Dionisia	1	0,02
218°.	Aniceta	1	0,01	Destierro	1	0,02
219°.	Anisia	1	0,01	Domitela	1	0,02
220°.	Atanasia	1	0,01	Emerenciana	1	0,02
221°.	Benicio	1	0,01	Engracia	1	0,02
222°.	Benigna	1	0,01	Estanislá	1	0,02
223°.	Bernardina	1	0,01	Eudosia	1	0,02
224°.	Bienvenida	1	0,01	Eufrasia	1	0,02
225°.	Braulia	1	0,01	Eulogia	1	0,02
226°.	Calista	1	0,01	Eusebia	1	0,02
227°.	Castora	1	0,01	Eusebio, San	1	0,02
228°.	Ceferina	1	0,01	Eutiquia	1	0,02
229°.	Cesaria	1	0,01	Evarista	1	0,02
230°.	Clarisa	1	0,01	Felicia	1	0,02
231°.	Claudia	1	0,01	Felicidad	1	0,02
232°.	Clementa	1	0,01	Fermina	1	0,02
233°.	Concordia	1	0,01	Ferrar	1	0,02
234°.	Cornelia	1	0,01	Fulgencia	1	0,02
235°.	Crescencia	1	0,01	Gaspara	1	0,02
236°.	Damesia	1	0,01	Gloria	1	0,02
237°.	Daniela	1	0,01	Gracia	1	0,02
238°.	Daria	1	0,01	Guillermina	1	0,02
239°.	Donata	1	0,01	Hilaria	1	0,02
240°.	Eduarda	1	0,01	Imelda	1	0,02
241°.	Eladia	1	0,01	Indalecia	1	0,02
242°.	Enrica	1	0,01	Irene	1	0,02
243°.	Ermesinda	1	0,01	Isabela	1	0,02
244°.	Estacia/Eustaquia	1	0,01	Isidra	1	0,02
245°.	Etegilba	1	0,01	Jesús María y José	1	0,02
246°.	Eudosia	1	0,01	Jorge	1	0,02
247°.	Eva	1	0,01	Julia	1	0,02
248°.	Evangelina	1	0,01	Justina	1	0,02
249°.	Felixana	1	0,01	Leandra	1	0,02
250°.	Fermina	1	0,01	Leonarda	1	0,02
251°.	Flavia	1	0,01	Lona	1	0,02
252°.	Fructuosa	1	0,01	Loreto, de	1	0,02
253°.	Germana	1	0,01	Marcelina	1	0,02

254°.	Ginebra	1	0,01	Marciana	1	0,02
255°.	Gloria	1	0,01	María, Sta.	1	0,02
256°.	Guadalupe	1	0,01	Martiniana	1	0,02
257°.	Hermenegilda	1	0,01	Martires, de	1	0,02
258°.	Higinia	1	0,01	Mauricia	1	0,02
259°.	Hilaria	1	0,01	Minia	1	0,02
260°.	Jameana	1	0,01	Narcisa	1	0,02
261°.	Laura	1	0,01	Nolasco	1	0,02
262°.	Laureana	1	0,01	Norberta	1	0,02
263°.	Liduvina	1	0,01	O, de la	1	0,02
264°.	Lina	1	0,01	Pacentina	1	0,02
265°.	Lucila	1	0,01	Pastoriza, de	1	0,02
266°.	Mauricia	1	0,01	Patrocinio	1	0,02
267°.	Maximina	1	0,01	Ponciana	1	0,02
268°.	Mencia	1	0,01	Práxedes	1	0,02
269°.	Minia	1	0,01	Presentación	1	0,02
270°.	Natalia	1	0,01	Prisca	1	0,02
271°.	Nemesia	1	0,01	Raimunda	1	0,02
272°.	Olalla	1	0,01	Roberta	1	0,02
273°.	Otilia	1	0,01	Romana	1	0,02
274°.	Patrocinio	1	0,01	Romualda	1	0,02
275°.	Pepa	1	0,01	Rojas, de	1	0,02
276°.	Peregrina	1	0,01	Rosina	1	0,02
277°.	Quiteria	1	0,01	Rudenisela	1	0,02
278°.	Raimunda	1	0,01	Ruperta	1	0,02
279°.	Regina	1	0,01	San Capito, de	1	0,02
280°.	Remigia	1	0,01	San José, de	1	0,02
281°.	Robustiana	1	0,01	San Pedro, de	1	0,02
282°.	Rosaria	1	0,01	Santos	1	0,02
283°.	Rudosinda	1	0,01	Santos y Animas	1	0,02
284°.	Sacramento	1	0,01	Sara	1	0,02
285°.	Salustiana	1	0,01	Saturnina	1	0,02
286°.	Sara	1	0,01	Secundina	1	0,02
287°.	Sebastiana	1	0,01	Selva	1	0,02
288°.	Secundina	1	0,01	Serafina	1	0,02
289°.	Severiana	1	0,01	Severa	1	0,02
290°.	Silvina	1	0,01	Silveria	1	0,02
291°.	Soledad	1	0,01	Simona	1	0,02
292°.	Valentina	1	0,01	Tecla	1	0,02
293°.	Veneranda	1	0,01	Telesfora	1	0,02
294°.	Viridiana	1	0,01	Valeria	1	0,02
295°.				Venancia	1	0,02
296°.				Venancio	1	0,02

297°.		Virginia	1	0,02
298°.		Visita	1	0,02
299°.		Waldina	1	0,02
Total		8290	Total	5317
Nº Nombres		295	Nº Nombres	299



Tabla 94. Nombres masculinos principales y secundarios (s. XVI-XIX)

Nombres principales				Nombres secundarios		
	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
1º.	Joseph	1200	13,25	Antonio	1211	24,39
2º.	Manuel	990	10,93	Maria	723	14,56
3º.	Juan	741	8,18	Joseph	349	7,03
4º.	Pedro	666	7,35	Francisco	281	5,66
5º.	Francisco	635	7,01	Manuel	241	4,85
6º.	Antonio	608	6,71	Ramon	184	3,71
7º.	Domingo	601	6,63	Benito	169	3,40
8º.	Ramon	179	1,98	Domingo	142	2,86
9º.	Benito	174	1,92	Juan	111	2,24
10º.	Andres	120	1,32	Vicente	77	1,55
11º.	Alonso	105	1,16	Cayetano	75	1,51
12º.	Gregorio	104	1,15	Andres	64	1,29
13º.	Tomas	104	1,15	Bernardo	49	0,99
14º.	Angel	90	0,99	Tomas	40	0,81
15º.	Miguel	89	0,98	Ignacio	38	0,77
16º.	Vicente	86	0,95	Luis	37	0,75
17º.	Luis	84	0,93	Miguel	37	0,75
18º.	Jesus	83	0,92	Pedro	36	0,72
19º.	Bartolome	80	0,88	Alonso	35	0,70
20º.	Bernardo	74	0,82	Xavier	34	0,68
21º.	Diego	70	0,77	Angel	32	0,64
22º.	Santiago	65	0,72	Joaquin	32	0,64
23º.	Felipe	60	0,66	Lorenzo	30	0,60
24º.	Blas	56	0,62	Jacinto	25	0,50
25º.	Lorenzo	55	0,61	Jacobo	25	0,50
26º.	Martin	50	0,55	Fernando	24	0,48
27º.	Fernando	49	0,54	Agustin/o	23	0,46
28º.	Agustin/o	47	0,52	Froilan	23	0,46
29º.	Froilan	44	0,49	Ventura	23	0,46
30º.	Esteban	42	0,46	Gregorio	22	0,44
31º.	Camilo	40	0,44	Nicolas	20	0,40
32º.	Ignacio	40	0,44	Rosendo	17	0,34
33º.	Carlos	38	0,42	Martin	16	0,32
34º.	Jacinto	35	0,39	Felipe	15	0,30
35º.	Joaquin	35	0,39	Bautista	14	0,28
36º.	Sebastian	35	0,39	Esteban	14	0,28
37º.	Simon	35	0,39	Marcelino	13	0,26
38º.	Cayetano	34	0,38	Narciso	13	0,26
39º.	Gabriel	34	0,38	Baltasar	12	0,24
40º.	Roque	34	0,38	Carlos	12	0,24

41°.	Matias	31	0,34	Julian	12	0,24
42°.	Eduardo	29	0,32	Pascual	12	0,24
43°.	Enrique	28	0,31	Silvestre	12	0,24
44°.	Julian	28	0,31	Eugenio	11	0,22
45°.	Constantino	25	0,28	Rafael	11	0,22
46°.	Lucas	25	0,28	Feliz/Felix	10	0,20
47°.	Jacobo	24	0,26	Pablo	10	0,20
48°.	Nicolas	23	0,25	Santiago	10	0,20
49°.	Emilio	22	0,24	Santos	10	0,20
50°.	Mateo	22	0,24	Simon	10	0,20
51°.	Ricardo	22	0,24	Alejandro	9	0,18
52°.	Marcos	20	0,22	Diego	9	0,18
53°.	Rosendo	20	0,22	Enrique	9	0,18
54°.	Amaro	19	0,21	Gaspar	9	0,18
55°.	Baltasar	19	0,21	Matias	9	0,18
56°.	Jeronimo	18	0,20	Roque	9	0,18
57°.	Ildefonso	17	0,19	Isidoro	8	0,16
58°.	Clemente	16	0,18	Avelino	7	0,14
59°.	Eugenio	16	0,18	Clemente	7	0,14
60°.	Rafael	16	0,18	Feliciano	7	0,14
61°.	Silvestre	16	0,18	Isidro	7	0,14
62°.	Benigno	15	0,17	Jesus	7	0,14
63°.	Maria	15	0,17	Mariano	7	0,14
64°.	Alvaro	14	0,15	Mateo	7	0,14
65°.	Ambrosio	14	0,15	Salvador	7	0,14
66°.	Mauro	14	0,15	Bernardino	6	0,12
67°.	Avelino	12	0,13	Carmen	6	0,12
68°.	Isidoro	12	0,13	Cruz	6	0,12
69°.	Pegerto	12	0,13	Inocencio	6	0,12
70°.	Ramiro	12	0,13	Jeronimo	6	0,12
71°.	Salvador	12	0,13	Lucas	6	0,12
72°.	Alejandro	11	0,12	Sebastian	6	0,12
73°.	Bernabe	11	0,12	Alvaro	5	0,10
74°.	Gaspar	11	0,12	Ambrosio	5	0,10
75°.	Marcelino	11	0,12	Arturo	5	0,10
76°.	Casimiro	10	0,11	Bartolome	5	0,10
77°.	Cristobal	10	0,11	Blas	5	0,10
78°.	Daniel	10	0,11	Braulio	5	0,10
79°.	Dositeo	10	0,11	Gabriel	5	0,10
80°.	Gonzalo	10	0,11	Hilario	5	0,10
81°.	Isidro	10	0,11	Pantaleon	5	0,10
82°.	Lazaro	10	0,11	Alejo	4	0,08
83°.	Pablo	10	0,11	Amaro	4	0,08

84°.	Ventura	10	0,11	Dolores, de	4	0,08
85°.	Xavier	10	0,11	Eduardo	4	0,08
86°.	Alberte	9	0,10	Eleuterio	4	0,08
87°.	Julio	9	0,10	Estanislao	4	0,08
88°.	Pascual	9	0,10	Marcos	4	0,08
89°.	Raimundo	9	0,10	María, de Sta.	4	0,08
90°.	Baldomero	8	0,09	Patricio	4	0,08
91°.	Castor	8	0,09	Paulo	4	0,08
92°.	Dionisio	8	0,09	Segundo	4	0,08
93°.	German	8	0,09	Todos los Santos, de	4	0,08
94°.	Lisardo	8	0,09	Toribio	4	0,08
95°.	Marcial	8	0,09	Valentin	4	0,08
96°.	Modesto	8	0,09	Alfonso	3	0,06
97°.	Rodrigo	8	0,09	Camilo	3	0,06
98°.	Alfredo	7	0,08	Crisostomo	3	0,06
99°.	Anselmo	7	0,08	Daniel	3	0,06
100°.	Bernardino	7	0,08	Dionisio	3	0,06
101°.	Demetrio	7	0,08	Emilio	3	0,06
102°.	Evaristo	7	0,08	Guillermo	3	0,06
103°.	Fulgencio	7	0,08	Higinio	3	0,06
104°.	Gerardo	7	0,08	Jorge	3	0,06
105°.	Laureano	7	0,08	Lino	3	0,06
106°.	Leandro	7	0,08	Melchor	3	0,06
107°.	Melchor	7	0,08	Modesto	3	0,06
108°.	Santos	7	0,08	Nolasco	3	0,06
109°.	Serafin	7	0,08	Raimundo	3	0,06
110°.	Valentin	7	0,08	Ramiro	3	0,06
111°.	Arturo	6	0,07	Romano	3	0,06
112°.	Candido	6	0,07	Romualdo	3	0,06
113°.	Cosme	6	0,07	Secundino	3	0,06
114°.	Feliz/Felix	6	0,07	Venancio	3	0,06
115°.	Genaro	6	0,07	Alberte	2	0,04
116°.	Jorge	6	0,07	Anastasio	2	0,04
117°.	Justo	6	0,07	Aquino	2	0,04
118°.	Macia	6	0,07	Bernabe	2	0,04
119°.	Maximino	6	0,07	Calisto	2	0,04
120°.	Patricio	6	0,07	Casimiro	2	0,04
121°.	Paulo	6	0,07	Castor	2	0,04
122°.	Segundo	6	0,07	Cecilio	2	0,04
123°.	Severino	6	0,07	Celestino	2	0,04
124°.	Victorio	6	0,07	Ciprian	2	0,04
125°.	Ciprian	5	0,06	Concepción, dela	2	0,04
126°.	Claudio	5	0,06	Constantino	2	0,04

127°.	Dario	5	0,06	Damian	2	0,04
128°.	Eusebio	5	0,06	Eladio	2	0,04
129°.	Faustino	5	0,06	Elias	2	0,04
130°.	Florencio	5	0,06	Eufrazio	2	0,04
131°.	Hipolito	5	0,06	Eusebio	2	0,04
132°.	Leopoldo	5	0,06	Evaristo	2	0,04
133°.	Narciso	5	0,06	Federico	2	0,04
134°.	Pelagio	5	0,06	Florentino	2	0,04
135°.	Victoriano	5	0,06	Fructuoso	2	0,04
136°.	Vitorino	5	0,06	Fulgencio	2	0,04
137°.	Alejo	4	0,04	Hermenigildo	2	0,04
138°.	Alfonso	4	0,04	Hipolito	2	0,04
139°.	Atanasio	4	0,04	Ildefonso	2	0,04
140°.	Bonifacio	4	0,04	JesusMariayJose	2	0,04
141°.	Celestino	4	0,04	Julio	2	0,04
142°.	Cesar	4	0,04	Justo	2	0,04
143°.	Eladio	4	0,04	Lazaro	2	0,04
144°.	Gabino	4	0,04	Leandro	2	0,04
145°.	Gumersindo	4	0,04	Leon	2	0,04
146°.	Jacome	4	0,04	Marcial	2	0,04
147°.	Leonardo	4	0,04	Mauro	2	0,04
148°.	Nemesio	4	0,04	Nepomuceno	2	0,04
149°.	Nicanor	4	0,04	Pastor	2	0,04
150°.	Perfecto	4	0,04	Pelagio	2	0,04
151°.	Pio	4	0,04	Perfecto	2	0,04
152°.	Placido	4	0,04	Primo	2	0,04
153°.	Urbano	4	0,04	Prudencio	2	0,04
154°.	Adolfo	3	0,03	Ricardo	2	0,04
155°.	Balbino	3	0,03	Rogelio	2	0,04
156°.	Benjamin	3	0,03	Santos, Todos los	2	0,04
157°.	Buenaventura	3	0,03	Serafin	2	0,04
158°.	Cesareo	3	0,03	Tiburcio	2	0,04
159°.	Donato	3	0,03	Victor	2	0,04
160°.	Estacio	3	0,03	Victoriano	2	0,04
161°.	Garcia	3	0,03	Vitorio	2	0,04
162°.	Gines	3	0,03	Abad	1	0,02
163°.	Hermenigildo	3	0,03	Agapito	1	0,02
164°.	Hilario	3	0,03	Alcantara, de	1	0,02
165°.	Marcelo	3	0,03	Alejandria	1	0,02
166°.	Teodoro	3	0,03	Alejandrino	1	0,02
167°.	Toribio	3	0,03	Amalio	1	0,02
168°.	Venancio	3	0,03	Antero	1	0,02
169°.	Victor	3	0,03	Antonino	1	0,02

170°.	Vitorio	3	0,03	Apacible	1	0,02
171°.	Anastasio	2	0,02	Apolinar	1	0,02
172°.	Aniceto	2	0,02	Asdejicodoso	1	0,02
173°.	Antonino	2	0,02	Asis	1	0,02
174°.	Arias	2	0,02	Atanasio	1	0,02
175°.	Ataulfo	2	0,02	Atilano	1	0,02
176°.	Basilio	2	0,02	Augusto	1	0,02
177°.	Bautista	2	0,02	Basilio	1	0,02
178°.	Bruno	2	0,02	Benigno	1	0,02
179°.	Casiano	2	0,02	Benjamin	1	0,02
180°.	Ceferino	2	0,02	Bienvenido	1	0,02
181°.	Damian	2	0,02	Bonifacio	1	0,02
182°.	Edmundo	2	0,02	Borxa	1	0,02
183°.	Elias	2	0,02	Bruno	1	0,02
184°.	Eufrazio	2	0,02	Buenaventura	1	0,02
185°.	Eulogio	2	0,02	Calasant	1	0,02
186°.	Eustaquio	2	0,02	Canuto	1	0,02
187°.	Ezequiel	2	0,02	Capitón	1	0,02
188°.	Fabian	2	0,02	Catalina, Sta. De	1	0,02
189°.	Facundo	2	0,02	Cenon	1	0,02
190°.	Feliciano	2	0,02	Cesar	1	0,02
191°.	Fermin	2	0,02	Cesareo	1	0,02
192°.	Fructuoso	2	0,02	Claudio	1	0,02
193°.	Gervasio	2	0,02	Conrado	1	0,02
194°.	Higinio	2	0,02	Cosme	1	0,02
195°.	Inocencio	2	0,02	Cristobal	1	0,02
196°.	Leon	2	0,02	Custodio	1	0,02
197°.	Lope	2	0,02	Damaso	1	0,02
198°.	Mariano	2	0,02	Dario	1	0,02
199°.	Millan	2	0,02	Eloy	1	0,02
200°.	Paulino	2	0,02	Emigdio	1	0,02
201°.	Policarpio	2	0,02	Eriberto	1	0,02
202°.	Prudencio	2	0,02	Espíritu Santo, de	1	0,02
203°.	Romualdo	2	0,02	Estacio	1	0,02
204°.	Saturnino	2	0,02	Ezequiel	1	0,02
205°.	Secundino	2	0,02	Fausto	1	0,02
206°.	Severo	2	0,02	Fermin	1	0,02
207°.	Vasco	2	0,02	Ferrer	1	0,02
208°.	Vermudo	2	0,02	Florencio	1	0,02
209°.	Wenceslao	2	0,02	Gabino	1	0,02
210°.	Abdon	1	0,01	Geraldo	1	0,02
211°.	Abel	1	0,01	Gerardo	1	0,02
212°.	Adriano	1	0,01	Gines	1	0,02

213°.	Afonso	1	0,01	Gonzaga	1	0,02
214°.	Agapito	1	0,01	Gualtero	1	0,02
215°.	Albino	1	0,01	Gumersindo	1	0,02
216°.	Amado	1	0,01	Indalecio	1	0,02
217°.	Amador	1	0,01	Isaac	1	0,02
218°.	Aparicio	1	0,01	Judas	1	0,02
219°.	Aquilino	1	0,01	Ladislao	1	0,02
220°.	Argimiro	1	0,01	Leopoldo	1	0,02
221°.	Arsenio	1	0,01	Liberato	1	0,02
222°.	Atilano	1	0,01	Lisardo	1	0,02
223°.	Aurelio	1	0,01	Lope	1	0,02
224°.	Belarmino	1	0,01	Loreto	1	0,02
225°.	Bienvenido	1	0,01	Luciano	1	0,02
226°.	Braulio	1	0,01	Macabeo	1	0,02
227°.	Calisto	1	0,01	Mamerto	1	0,02
228°.	Celedonio	1	0,01	Marcelo	1	0,02
229°.	Claudino	1	0,01	Martiniano	1	0,02
230°.	Constancio	1	0,01	Mauricio	1	0,02
231°.	Cornelio	1	0,01	Maximino	1	0,02
232°.	Crisanto	1	0,01	Melchiades	1	0,02
233°.	Damaso	1	0,01	Mercedes	1	0,02
234°.	David	1	0,01	Nemesio	1	0,02
235°.	Deusdedit	1	0,01	Nivardo	1	0,02
236°.	Edelmiro	1	0,01	Norberto	1	0,02
237°.	Egidio	1	0,01	O, de la	1	0,02
238°.	Eleuterio	1	0,01	Paula, de	1	0,02
239°.	Eliodoro	1	0,01	Paulino	1	0,02
240°.	Eriberto	1	0,01	Peñaforte	1	0,02
241°.	Ernesto	1	0,01	Peregrino	1	0,02
242°.	Estanislao	1	0,01	Policarpio	1	0,02
243°.	Federico	1	0,01	Raul	1	0,02
244°.	Filotero	1	0,01	Regalado	1	0,02
245°.	Florianio	1	0,01	Regis	1	0,02
246°.	Gelasio	1	0,01	Reinaldo	1	0,02
247°.	Gerino	1	0,01	Reyes, de	1	0,02
248°.	Gordiano	1	0,01	Rita, Sta.	1	0,02
249°.	Humano	1	0,01	Rosario	1	0,02
250°.	Indalecio	1	0,01	Rudesindo	1	0,02
251°.	Iñigo	1	0,01	Ruperto	1	0,02
252°.	Isaac	1	0,01	Salustiano	1	0,02
253°.	Isolino	1	0,01	Sandalio	1	0,02
254°.	Jaime	1	0,01	Saturnino	1	0,02
255°.	Jovita	1	0,01	Senen	1	0,02

256°.	Laurencio	1	0,01	Silverio	1	0,02
257°.	Leovigildo	1	0,01	Simeon	1	0,02
258°.	Lesmes	1	0,01	Socorro	1	0,02
259°.	Liberato	1	0,01	Tadeo	1	0,02
260°.	Liborio	1	0,01	Telesforo	1	0,02
261°.	Longinus	1	0,01	Teresa, Sta	1	0,02
262°.	Luciano	1	0,01	Timonteo	1	0,02
263°.	Malvino	1	0,01	Trinidad, de la	1	0,02
264°.	Mario	1	0,01	Ubalduino	1	0,02
265°.	Maximo	1	0,01	Valerio	1	0,02
266°.	Melchiades	1	0,01	Victorio	1	0,02
267°.	Nabor	1	0,01	Vidal	1	0,02
268°.	Nicasio	1	0,01	Viriato	1	0,02
269°.	Nivardo	1	0,01	Wenceslao	1	0,02
270°.	Octavio	1	0,01			
271°.	Pantaleon	1	0,01			
272°.	Pastor	1	0,01			
273°.	Payo	1	0,01			
274°.	Recaredo	1	0,01			
275°.	Reinaldo	1	0,01			
276°.	Remigio	1	0,01			
277°.	Robustiano	1	0,01			
278°.	Rogelio	1	0,01			
279°.	Sabino	1	0,01			
280°.	Saturio	1	0,01			
281°.	Saturno	1	0,01			
282°.	Servando	1	0,01			
283°.	Severiano	1	0,01			
284°.	Sidorio	1	0,01			
285°.	Silverio	1	0,01			
286°.	Simeon	1	0,01			
287°.	Sinforoso	1	0,01			
288°.	Sulpicio	1	0,01			
289°.	Tadeo	1	0,01			
290°.	Tiburcio	1	0,01			
291°.	Torcuato	1	0,01			
292°.	Ulises	1	0,01			
293°.	Valerio	1	0,01			
294°.	Zacarías	1	0,01			
Total		9060		Total	4966	
Nº Nombres		294		Nº Nombres	269	

NOMBRES ASIGNADOS CON MÁS FRECUENCIA (S. XVI-XIX)

Tabla 95. Nombres femeninos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVI-tránsito del siglo XVII al XVIII)

Mediados del siglo XVI			Tránsito del siglo XVI al XVII			Mediados del siglo XVII			Tránsito del siglo XVII al XVIII		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
Catalina	22	15,60	María	135	27,89	María	312	31,71	María	610	28,19
María	18	12,77	Catalina	51	10,54	Antonia	66	6,71	Antonia	144	6,65
Inés	14	9,93	Isabel	42	8,68	Dominga	54	5,49	Josefa	141	6,52
Francisca	10	7,09	Inés	40	8,26	Isabel	53	5,39	Rosa	96	4,44
Isabel	10	7,09	Dominga	37	7,64	Catalina	47	4,78	Dominga	87	4,02
Dominga	8	5,67	Antonia	25	5,17	Ana	42	4,27	Francisca	87	4,02
Margarita	6	4,26	Francisca	20	4,13	Francisca	34	3,46	Ana	74	3,42
Ana	5	3,55	Magdalena	16	3,31	Inés	33	3,35	Manuela	70	3,23
Lucia	5	3,55	Ana	14	2,89	Juana	30	3,05	Isabel	56	2,59
Beatriz	4	2,84	Juana	12	2,48	Magdalena	26	2,64	Catalina	53	2,45
Juana	4	2,84	Lucia	11	2,27	Benita	23	2,34	Benita	51	2,36
Antonia	3	2,13	Juliana	6	1,24	Josefa	20	2,03	Teresa	50	2,31
Clara	3	2,13	Bárbara	5	1,03	Lucia	18	1,83	Juana	47	2,17
Bárbara	2	1,42	Margarita	5	1,03	Ángela	13	1,32	Ángela	35	1,62
Casilda	2	1,42	Petronilla	5	1,03	Jacinta	13	1,32	Gertrudis	32	1,48
Cecilia	2	1,42									
Leonor	2	1,42									
Mariana	2	1,42									
Marina	2	1,42									
Rufina	2	1,42									
Otros nombres		10,64%	Otros nombres		12,40%	Otros nombres		20,33%	Otros nombres		24,54%
Repertorio		35	Repertorio		49	Repertorio		87	Repertorio		116
Casos		141	Casos		484	Casos		984	Casos		2164

Tabla 96. Nombres femeninos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVIII-tránsito del siglo XIX al XX)

Mediados del siglo XVIII			Tránsito del siglo XVIII al XIX			Mediados del siglo XIX			Tránsito del siglo XIX al XX		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
María	697	24,48	María	705	25,66	María	572	26,06	María	649	31,74
Josefa	272	9,55	Josefa	292	10,63	Josefa	189	8,61	Manuela	98	4,79
Antonia	184	6,46	Manuela	246	8,96	Manuela	175	7,97	Carmen	95	4,65
Manuela	162	5,69	Antonia	147	5,35	Dolores	101	4,60	Josefa	76	3,72
Dominga	132	4,64	Juana	133	4,84	Ramona	80	3,64	Concepción	73	3,57
Francisca	132	4,64	Dominga	130	4,73	Carmen	71	3,23	Dolores	67	3,28
Rosa	127	4,46	Francisca	123	4,48	Juana	70	3,19	Antonia	36	1,76
Juana	98	3,44	Teresa	71	2,58	Francisca	69	3,14	Elvira	31	1,52
Benita	79	2,77	Rosa	63	2,29	Antonia	65	2,96	Ramona	30	1,47
Isabel	54	1,90	Ramona	60	2,18	Rosa	53	2,41	Encarnación	28	1,37
Teresa	44	1,55	Benita	47	1,71	Concepción	37	1,69	Pilar	28	1,37
Bernarda	44	1,55	Isabel	44	1,60	Teresa	36	1,64	Mercedes	26	1,27
Ana	37	1,30	Tomasa	35	1,27	Filomena	33	1,50	Estrella	23	1,12
Gertrudis	37	1,30	Vicenta	33	1,20	Dominga	31	1,41	Rosa	21	1,03
Catalina	34	1,19	Ángela	31	1,13	Benita	23	1,05	Consuelo	19	0,93
									Francisca	19	0,93
									Juana	19	0,93
Otros nombres	25,08%		Otros nombres	21,37%		Otros nombres	26,88%		Otros nombres	34,57%	
Repertorio	144		Repertorio	156		Repertorio	192		Repertorio	221	
Casos	2847		Casos	2747		Casos	2195		Casos	2045	

Tabla 97. Nombres masculinos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVI-tránsito del siglo XVII al XVIII)

Mediados del siglo XVI			Tránsito del siglo XVI al XVII			Mediados del siglo XVII			Tránsito del siglo XVII al XVIII		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
Juan	26	16,35	Juan	72	14,29	Antonio	186	17,29	Antonio	411	17,77
Pedro	24	15,09	Pedro	69	13,69	Pedro	101	9,39	Francisco	199	8,60
Francisco	13	8,18	Antonio	50	9,92	Francisco	100	9,29	Joseph	195	8,43
Antonio	12	7,55	Domingo	47	9,33	Juan	100	9,29	Domingo	161	6,96
Alonso	10	6,29	Francisco	39	7,74	Domingo	95	8,83	Pedro	156	6,74
Domingo	9	5,66	Alonso	22	4,37	Alonso	38	3,53	Juan	147	6,36
Gregorio	6	3,77	Bartolomé	16	3,17	Bartolomé	35	3,25	Manuel	126	5,45
Sebastián	6	3,77	Gregorio	13	2,58	Andrés	28	2,60	Benito	89	3,85
Benito	5	3,14	Miguel	11	2,18	Joseph	27	2,51	Andrés	50	2,16
Andrés	4	2,52	Sebastián	10	1,98	Benito	24	2,23	Cayetano	40	1,73
Bartolomé	3	1,89	Benito	8	1,59	Diego	21	1,95	Bernardo	36	1,56
Miguel	3	1,89	Tomas	8	1,59	Gregorio	19	1,77	Gregorio	36	1,56
Fernando	3	1,89	Joseph	7	1,39	Manuel	16	1,49	Miguel	30	1,30
Mateo	3	1,89	Diego	7	1,39	Martin	16	1,49	Alonso	30	1,30
Jerónimo	3	1,89	Amaro	7	1,39	Tomas	14	1,30	Ignacio	28	1,21
Marcos	3	1,89							Diego	28	1,21
Otros nombres	16,35%		Otros nombres	23,41%		Otros nombres	23,79%		Otros nombres	23,82%	
Repertorio	159		Repertorio	504		Repertorio	1076		Repertorio	2313	
Casos	36		Casos	68		Casos	80		Casos	124	

Tabla 98. Nombres masculinos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVIII-tránsito del siglo XIX al XX)

Mediados del siglo XVIII			Tránsito del siglo XVIII al XIX			Mediados del siglo XIX			Tránsito del siglo XIX al XX		
Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%	Nombre	Nº	%
Antonio	541	17,41	Joseph	373	13,41	Joseph	334	14,92	Joseph	279	15,11
Joseph	334	10,75	Manuel	295	10,61	Manuel	291	13,00	Manuel	246	13,33
Manuel	253	8,14	Antonio	294	10,57	María	254	11,34	María	239	12,95
Francisco	233	7,50	María	225	8,09	Antonio	193	8,62	Antonio	132	7,15
Juan	207	6,66	Francisco	186	6,69	Ramón	129	5,76	Ramón	70	3,79
Domingo	195	6,27	Juan	171	6,15	Francisco	94	4,20	Jesús	67	3,63
Pedro	137	4,41	Domingo	150	5,39	Juan	94	4,20	Francisco	52	2,82
Benito	106	3,41	Pedro	114	4,10	Pedro	72	3,22	Juan	35	1,90
Ramón	73	2,35	Ramón	90	3,24	Domingo	68	3,04	Enrique	30	1,63
Tomas	46	1,48	Benito	68	2,45	Benito	34	1,52	Luis	29	1,57
Vicente	45	1,45	Vicente	59	2,12	Ángel	31	1,38	Pedro	29	1,57
Andrés	45	1,45	Ángel	29	1,04	Vicente	27	1,21	Camilo	26	1,41
Cayetano	45	1,45	Tomas	29	1,04	Jesús	23	1,03	Ángel	24	1,30
Bernardo	39	1,25	Andrés	26	0,93	Miguel	20	0,89	Emilio	23	1,25
Fernando	34	1,09	Luis	24	0,86	Eduardo	19	0,85	Constantino	19	1,03
						Andrés	19	0,85			
						Tomas	19	0,85			
Otros nombres	24,94%		Otros nombres	23,30%		Otros nombres	23,14%		Otros nombres	29,58%	
Repertorio	156		Repertorio	161		Repertorio	215		Repertorio	198	
Casos	3108		Casos	2781		Casos	2239		Casos	1846	

NOMBRES ASIGNADOS POR PERÍODO

Tabla 99. Nombres femeninos por período

Nombres	Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII- XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX	Total
Ada		-	-	-	-	-	-	1	1
Adela		-	-	-	-	-	-	3	3
Adelaida		-	-	-	-	-	2	2	4
Adelina		-	-	-	-	-	-	2	2
Adoración		-	-	-	-	-	-	2	2
Agata		-	-	-	2	-	-	-	2
Agrícola		-	-	-	-	-	2	-	2
Agripina		-	-	-	-	-	-	2	2
Agueda	1	4	3	1	1	1	-	-	11
Agustina		-	3	18	16	9	7	1	54
Alberta		-	-	1	3	-	1	1	6
Albina		-	-	-	-	-	-	1	1
Aldonza		-	1	-	-	-	-	-	1
Alejandra		-	-	2	1	-	1	-	4
Alejandrina		-	-	-	-	-	1	1	2
Alicia		-	-	-	-	-	-	2	2
Amable		-	-	-	-	-	-	2	2
Amada		-	-	-	-	-	1	-	1
Amadora		-	-	-	-	-	3	14	17
Amalia		-	-	-	-	-	9	16	25
Amanda		-	-	-	-	-	-	1	1
Ambrosia		-	2	2	-	1	-	-	5
America		-	-	-	-	-	-	1	1
Amparo		-	-	-	-	-	1	9	10
Ana	5	14	42	74	37	21	8	-	201
Anacleto		-	-	-	-	1	-	-	1
Anastasia	1	2	1	7	1	-	1	1	14
Andrea		1	8	24	26	18	13	-	90
Angela	1	1	13	35	31	31	17	11	140
Angeles		-	-	-	7	-	1	4	12
Angustias		-	-	-	1	-	1	1	3
Aniceta		-	-	-	1	-	1	-	2
Anisia		-	-	-	-	-	-	1	1
Antolina		-	-	-	-	-	-	1	1
Antonia	3	25	66	144	184	147	65	36	670
Antonina		-	-	-	-	-	2	2	4
Anuncia		-	-	-	-	1	3	7	11
Anunciación		-	-	-	-	-	6	5	11
Aquilea		-	-	-	-	-	1	-	1
Ascension		-	-	-	-	-	1	10	11
Asuncion		-	-	1	-	-	2	15	18
Atanasia		-	-	1	1	-	-	-	2

Aurea	-	-	-	-	-	2	1	3
Aurelia	-	-	-	-	-	-	3	3
Aurora	-	-	-	-	-	2	16	18
Avelina	-	-	-	-	-	1	5	6
Balbina	-	-	-	1	-	7	13	21
Baltasara	-	1	7	6	3	-	-	17
Barbara	2	5	6	7	9	6	1	36
Basilisa	-	-	-	1	1	4	1	7
Bautista	-	-	-	-	1	-	-	1
Beatriz	4	3	7	11	10	6	-	41
Benicio	-	-	1	-	-	-	-	1
Benigna	-	-	-	-	-	1	1	2
Benita	1	-	23	51	79	47	23	226
Bernarda	-	1	2	30	44	20	8	106
Bernardina	-	-	1	-	1	-	-	2
Bibiana	-	1	1	1	2	1	1	7
Bienvenida	-	-	-	-	-	1	2	3
Blasa	-	-	-	-	1	-	-	1
Bonifacia	-	-	-	-	2	-	-	2
Borgia, de	-	-	-	-	-	1	-	1
Braulia	-	-	-	1	-	-	-	1
Brigida	-	1	2	1	1	3	1	18
Buenaventura	-	-	-	1	1	1	1	4
Calista	-	-	-	1	-	-	-	1
Camila	-	-	-	-	-	6	3	9
Candida	-	-	-	-	1	10	7	18
Capita	-	-	-	-	1	-	-	1
Caridad	-	-	-	-	-	-	2	2
Carlota	-	-	-	2	1	9	5	17
Carmen	-	-	-	1	28	71	95	195
Carolina	-	1	-	-	-	5	5	11
Casilda	2	-	3	2	1	7	2	17
Casimira	-	-	-	-	-	2	1	3
Castora	-	-	-	-	-	2	-	2
Catalina	22	51	47	53	34	18	7	234
Cayetana	-	-	20	30	7	-	3	60
Cecilia	2	4	5	6	2	4	3	28
Ceferina	-	-	-	-	-	2	-	2
Celestina	-	-	-	-	-	1	1	2
Celia	-	-	-	-	-	-	4	4
Celsa	-	-	-	-	-	2	2	4
Cesaria	-	-	-	-	-	1	1	2
Cipriana	-	-	-	1	-	-	-	1
Clara	3	-	8	13	10	2	3	40
Clarisa	-	-	-	-	-	-	1	1
Claudia	-	-	-	-	-	1	-	1
Clementa	-	1	-	-	1	-	-	2

Clementina	-	-	-	-	2	4	1	7
Cleofe	-	-	-	1	-	-	-	1
Clotilde	-	-	-	-	-	2	4	6
Comba	-	-	1	-	-	-	-	1
Concepcion	-	-	-	1	4	37	73	115
Concordia	-	-	-	-	-	1	-	1
Constanza	2	8	1	1	-	-	-	12
Consuelo	-	-	-	-	-	2	19	21
Cornelia	-	1	-	-	-	-	-	1
Crescencia	-	-	-	-	1	-	-	1
Crisanta	-	-	-	-	1	1	2	4
Cristina	1	1	-	4	-	9	4	19
Cruz	-	-	-	1	-	2	1	4
Custodia	-	-	-	1	-	-	-	1
Dalida	-	-	-	-	-	-	1	1
Damesia	-	-	-	-	-	1	-	1
Damiana	-	-	3	-	-	-	-	3
Daniela	-	-	-	-	-	-	1	1
Daria	-	-	-	-	-	-	1	1
Delfina	-	-	-	-	-	-	6	6
Destierro	-	-	-	-	-	-	1	1
Dionisia	-	1	1	1	-	-	-	3
Dolores	-	-	-	1	10	101	67	179
Dominga	8	37	54	87	132	130	31	488
Dominica	-	-	-	-	-	-	3	3
Domitela	-	-	-	-	1	-	-	1
Donata	-	-	-	-	1	-	-	1
Dorinda	-	-	-	-	-	1	5	6
Dorotea	-	1	3	4	1	2	1	12
Dosinda	-	-	-	-	-	1	11	12
Eduarda	-	-	-	-	1	1	1	3
Eduvigis	-	-	-	1	1	-	2	4
Eladia	-	-	-	-	-	1	-	1
Elena	2	2	6	2	2	3	10	27
Elisa	-	-	-	-	-	5	6	11
Elvira	1	2	1	-	-	2	31	37
Emerenciana	-	-	1	2	1	-	-	4
Emilia	-	-	-	-	-	1	13	14
Emiliana	-	-	-	-	-	-	2	2
Encarnacion	-	-	-	-	-	3	28	31
Engracia	-	-	-	1	-	-	2	3
Enrrica	-	-	-	-	-	1	-	1
Enrriqueta	-	-	-	-	-	4	2	6
Ermitas	-	-	-	-	-	-	2	2
Esclavitud	-	-	-	-	1	1	-	2
Escolastica	1	2	11	4	4	6	3	31
Esperanza	-	-	-	-	-	2	7	9

Espiritu Santo, del	-	-	-	2	-	-	-	2
Estacia/Eustaquia	-	-	1	-	-	-	-	1
Estanisla	-	-	-	-	1	-	-	1
Estefana/ia	-	1	-	3	3	-	-	7
Estrella	-	-	-	-	-	3	23	26
Etegilba	-	-	-	-	-	1	-	1
Eudosia	-	-	-	-	-	-	2	2
Eufemia	2	3	1	3	1	-	1	11
Eufrasia	-	-	-	-	1	-	-	1
Eugenia	-	-	1	7	2	3	2	15
Eulalia	-	1	6	2	2	-	3	14
Eulogia	-	-	-	-	-	1	-	1
Eusebia	-	-	-	-	1	-	-	1
Eusebio, San	-	-	-	-	1	-	-	1
Eutiquia	-	-	-	-	-	-	1	1
Eva	-	-	-	-	-	-	1	1
Evangelina	-	-	-	-	-	-	1	1
Evarista	-	-	-	-	1	-	-	1
Fabiana	-	2	1	-	1	-	-	4
Fausta	-	-	1	-	-	3	-	4
Faustina	-	-	1	-	1	5	2	9
Felicia	-	-	-	-	1	-	-	1
Feliciana	1	4	4	5	4	1	-	19
Felicidad	-	-	-	-	-	-	1	1
Felipa	1	3	3	8	8	2	2	27
Felisa	-	-	-	-	-	2	8	10
Felixana	-	-	1	-	-	-	-	1
Fermina	-	-	-	-	2	-	-	2
Fernanda	-	-	-	1	3	1	-	5
Ferrar	-	-	-	-	-	1	-	1
Filomena	-	-	-	-	-	33	13	46
Flavia	-	-	-	-	-	-	1	1
Flor	-	-	-	-	-	-	5	5
Flora	-	-	-	-	-	2	7	9
Florecia	-	-	-	1	2	-	-	3
Florentina	-	-	1	3	8	6	5	23
Florinda	-	-	-	-	-	-	6	6
Francisca	10	20	34	87	132	123	69	494
Froilana	-	1	2	9	6	6	7	32
Frutuosa	-	-	-	-	-	1	-	1
Fulgencia	-	-	-	-	-	-	1	1
Gabriela	-	-	2	2	6	1	1	12
Gaspara	1	4	1	1	-	-	-	7
Genara	-	-	-	-	-	1	1	2
Generosa	-	-	-	-	-	19	10	29
Genoveva	-	-	-	-	-	8	9	17

Germana		-	-	-	-	-	-	3	3
Gertrudis		-	2	32	37	10	5	-	86
Gervasia		-	-	-	-	-	2	-	2
Ginebra		-	1	-	-	-	-	-	1
Gloria		-	-	-	-	-	-	2	2
Gracia	1	-	-	1	1	-	-	-	3
Gregoria		2	3	10	17	8	1	-	41
Guadalupe		-	-	-	-	-	2	1	3
Guillermína		-	-	-	-	-	-	1	1
Hermenegilda		-	-	-	-	-	1	-	1
Hermesinda		-	-	-	-	-	-	1	1
Herminda		-	-	-	-	-	-	2	2
Herminia		-	-	-	-	-	-	10	10
Higinia		-	-	-	-	-	-	1	1
Hilaria		-	-	1	-	1	-	-	2
Hipólita		-	-	1	-	-	1	-	2
Hortensia		-	-	-	-	-	-	2	2
Ignacia		-	3	13	25	16	5	1	63
Imelda		-	-	-	-	-	-	1	1
Indalecia		-	-	-	-	1	-	-	1
Ines	14	40	33	19	7	2	1	1	117
Inocencia		-	3	-	-	3	-	1	7
Irene		-	-	-	-	-	1	4	5
Isabel	10	42	53	56	54	44	20	5	284
Isabela		-	-	1	-	-	-	-	1
Isidora		-	-	-	2	1	1	1	5
Isidra		-	-	-	-	1	-	-	1
Jacinta		-	13	25	24	13	-	-	75
Jacoba		-	-	1	2	12	3	1	19
Jameana		-	1	-	-	-	-	-	1
Jerónima	1	1	1	5	4	2	4	-	18
Jesús, María y Jose		-	-	-	-	-	-	1	1
Jesús/a		-	-	3	-	4	8	7	22
Joaquina		-	-	-	6	22	14	2	44
Jorge		-	-	-	-	1	-	-	1
Josepha		4	20	141	272	292	189	76	994
Jovita		-	-	-	-	-	-	8	8
Juana	4	12	30	47	98	133	70	19	413
Julia		-	1	-	-	-	2	10	13
Juliana		6	4	3	9	13	3	-	38
Justa		-	-	-	3	1	2	-	6
Justina		-	1	-	-	1	1	-	3
Laura		-	-	-	-	-	-	1	1
Laureana		-	-	-	1	-	-	-	1
Leandra		-	-	-	-	1	-	-	1
Leocadia	1	-	-	2	1	4	1	-	9
Leonarda		-	-	-	1	-	-	-	1

Leonor	2	-	3	6	3	-	-	6	20
Liberata		-	-	21	20	7	-	-	48
Liduvina		-	-	-	-	-	-	1	1
Lina		1	-	-	-	-	-	-	1
Lona		-	-	1	-	-	-	-	1
Lorenza		-	5	13	8	22	2	1	51
Loreto, de		-	-	-	1	-	-	-	1
Lucia	5	11	18	12	14	3	6	-	69
Lucila		-	-	-	-	-	-	1	1
Lucrecia		-	2	1	2	1	1	-	7
Luisa	1	-	1	8	32	16	13	8	79
Lutgarda		-	5	6	-	-	-	-	11
Magdalena	1	16	26	10	11	4	5	4	77
Manuela		1	5	70	162	246	175	98	757
Marcela		-	2	5	4	1	-	-	12
Marcelina		-	-	-	-	-	1	2	3
Marciana		-	-	-	-	-	1	-	1
Margarita	6	5	5	20	21	9	3	2	71
Maria	18	135	312	610	697	705	572	649	3698
Maria, Sta.		-	-	-	1	-	-	-	1
Mariana	2	1	9	11	12	16	4	1	56
Marina	2	4	11	9	8	2	-	4	40
Marta	1	3	3	6	7	3	1	-	24
Martina		1	-	-	2	2	2	-	7
Martiniana		-	-	-	-	1	-	-	1
Martires, de		-	-	-	1	-	-	-	1
Matilde/a		-	-	-	-	-	4	9	13
Mauricia		-	-	-	-	-	1	1	2
Maximina		-	-	-	-	-	-	1	1
Melchora		-	2	2	6	6	1	-	17
Mencia		-	-	1	-	-	-	-	1
Mercedes		-	-	-	-	-	1	26	27
Micaela		-	2	7	10	4	-	-	23
Milagros		-	-	-	-	1	-	5	6
Minia		-	-	-	-	-	-	2	2
Modesta		-	-	-	-	-	-	2	2
Monica		1	2	1	1	2	-	-	7
Montserrat		-	-	-	-	1	1	3	5
Narcisa		-	-	2	1	-	-	-	3
Natalia		-	-	-	1	-	-	-	1
Natividad		-	-	-	-	-	-	2	2
Nemesia		-	-	-	-	-	-	1	1
Nepomuceno		-	-	-	1	-	1	-	2
Nicolasa		-	1	-	17	7	1	-	26
Nieves		-	-	-	-	-	4	12	16
Ninfa		-	-	-	1	-	-	1	2
Nolasco		-	-	-	1	-	-	-	1

Norberta	-	-	-	-	1	-	-	1
O, de la	-	-	-	-	1	-	-	1
Obdulia	-	-	-	-	-	-	4	4
Olalla	-	1	-	-	-	-	-	1
Otilia	-	-	-	-	-	-	1	1
Pacentina	-	-	-	-	-	-	1	1
Pascua/la	1	-	7	11	7	-	-	26
Pastora	-	-	-	-	-	3	1	4
Pastoriza, de	-	-	-	1	-	-	-	1
Patricia	-	-	1	-	-	1	-	2
Patrocinio	-	-	-	-	1	-	1	2
Paula	-	-	6	2	6	-	-	14
Paulina	-	-	1	-	-	2	3	6
Paz	-	-	-	-	2	1	3	6
Pepa	-	-	-	2	-	2	-	4
Peregrina	-	-	-	-	-	-	1	1
Perfecta	-	-	-	-	-	5	-	5
Perpetua	-	-	-	-	1	4	-	5
Petra	-	-	-	-	8	15	5	28
Petronilla	5	3	10	4	5	1	-	28
Pilar	-	-	-	-	-	17	28	45
Placida	-	-	-	-	-	-	5	5
Polonia	1	3	2	5	1	-	1	13
Ponciana	-	-	-	-	1	-	-	1
Praxede	-	-	-	-	1	-	-	1
Presentación	-	-	-	-	-	-	1	1
Prima	-	-	-	-	-	2	-	2
Prisca	-	-	-	1	2	-	-	3
Prudencia	-	-	-	-	2	-	-	2
Pura	-	-	-	-	-	-	7	7
Purificación	-	-	-	-	-	3	10	13
Quiteria	-	-	-	1	-	-	-	1
Rafaela	-	-	1	9	8	4	1	23
Raimunda	-	-	-	-	-	1	1	2
Ramona	-	-	-	7	60	80	30	177
Regina	-	-	-	-	-	2	1	3
Remedios	-	-	-	-	-	-	11	11
Remigia	-	-	-	-	-	1	-	1
Reyes	-	1	-	-	1	-	-	2
Ricarda	-	-	-	-	-	-	2	2
Rita	-	-	-	7	13	8	2	30
Roberta	-	-	-	-	-	-	1	1
Robustiana	-	-	-	-	-	1	-	1
Rojas, de	-	-	-	-	-	1	-	1
Romana	-	-	-	1	-	-	-	1
Romualda	-	-	-	1	-	-	-	1
Rosa	-	3	96	127	63	53	21	363

Rosalia	-	-	3	9	5	6	13	36
Rosaria	-	-	-	-	-	1	-	1
Rosario	-	-	-	-	1	2	9	12
Rosenda	-	-	3	1	3	9	1	17
Rosina	-	-	-	-	-	2	1	3
Rudenisela	-	-	-	-	-	-	1	1
Rudosinda	-	-	-	-	-	-	1	1
Rufina	2	1	-	1	2	3	-	9
Ruperta	-	-	-	-	-	1	-	1
Sabina	-	-	2	2	-	-	-	4
Sacramento	-	-	-	-	-	-	1	1
Salustiana	-	-	-	-	-	1	-	1
Salvadora	-	-	-	-	-	2	3	5
San Capito, de	-	-	-	1	-	-	-	1
San Jose, de	-	1	-	-	-	-	-	1
San Pedro, de	-	-	-	1	-	-	-	1
Santos	-	-	1	-	-	-	-	1
Santos y Animas	-	-	-	-	1	-	-	1
Sara	-	-	1	-	-	-	1	2
Saturnina	-	-	-	-	-	-	1	1
Sebastiana	-	1	4	2	2	-	-	9
Secundina	-	-	-	-	-	1	1	2
Segunda	-	-	-	-	-	2	13	15
Selva	-	-	-	-	-	-	1	1
Serafina	-	-	3	2	2	1	2	10
Servanda	-	-	-	-	-	2	-	2
Severa	-	-	-	1	-	-	-	1
Severiana	-	-	-	-	-	1	-	1
Severina	-	-	-	-	-	-	2	2
Silveria	-	-	2	-	1	-	-	3
Silvestra	-	1	4	8	9	1	-	23
Silvina	-	-	-	-	-	-	1	1
Simona	-	-	-	-	1	2	-	3
Sinforosa	-	-	-	-	3	-	3	6
Socorro	-	-	-	-	-	9	4	13
Sofia	-	-	-	-	-	-	9	9
Soledad	-	-	-	-	-	2	4	6
Susana	2	-	1	1	1	-	-	5
Tecla	-	-	-	2	1	-	-	3
Telesfora	-	-	-	-	1	-	-	1
Teodora	-	-	-	-	1	3	1	5
Teodosia	1	-	1	-	-	-	-	2
Teresa	1	1	4	50	44	71	36	222
Todos los Santos	-	-	-	-	3	-	-	3
Tomasa	-	1	8	32	35	12	-	88
Toribia	-	-	1	-	-	2	-	3
Trinidad	-	-	-	-	-	1	3	4

Ubalda	-	-	-	-	1	-	1	2	
Urbana	-	-	-	1	-	1	-	2	
Ursula	1	2	2	5	-	-	-	10	
Valentina	-	-	-	-	-	-	1	1	
Valeria	-	-	-	-	1	-	-	1	
Venancia	-	-	-	-	1	-	-	1	
Venancio	-	-	-	-	1	-	-	1	
Veneranda	-	-	-	-	-	-	1	1	
Ventura	-	1	8	19	-	2	2	32	
Vicenta	1	-	1	9	24	33	18	91	
Victoria	3	1	3	3	2	4	1	17	
Violante	-	1	-	1	-	-	-	2	
Virginia	-	-	-	-	-	-	1	1	
Viridiana	-	-	-	1	-	-	-	1	
Visita	-	-	-	-	-	-	1	1	
Visitación	-	-	-	-	-	-	2	2	
Waldina	-	-	-	-	-	-	1	1	
Xavieria	-	-	7	6	8	5	2	28	
Total	141	484	984	2164	2847	2747	2195	2045	13607

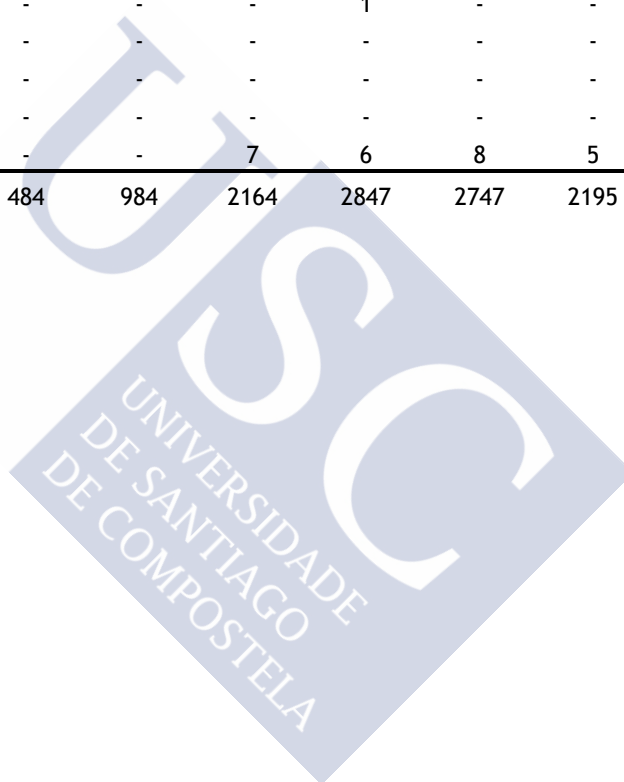


Tabla 100. Nombres masculinos por período

Nome	Mdos. s. XVI	Tráns. s. XVI-XVII	Mdos. s. XVII	Tráns. s. XVII- XVIII	Mdos. s. XVIII	Tráns. s. XVIII-XIX	Mdos. s. XIX	Tráns. s. XIX-XX	Total
Abad	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Abel	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Abdon	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Adolfo	-	-	-	-	-	-	-	3	3
Adriano	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Afonso	-	1	-	-	-	-	-	-	1
Agapito	-	-	-	-	1	-	-	1	2
Agustin/o	1	2	7	14	15	23	3	5	70
Alberte	-	2	3	3	1	-	1	1	11
Albino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Alcantara, de	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Alejandria	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Alejandrino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Alejandro	-	-	3	2	6	3	1	5	20
Alejo	-	-	-	1	2	1	2	2	8
Alfonso	-	1	-	2	-	-	-	4	7
Alfredo	-	-	-	-	-	-	-	7	7
Alonso	10	22	38	30	23	13	4	-	140
Alvaro	1	3	3	4	3	-	-	5	19
Amado	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Amador	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Amalio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Amaro	1	7	8	4	3	-	-	-	23
Ambrosio	-	-	3	8	2	5	1	-	19
Anastasio	-	-	-	-	2	-	-	2	4
Andres	4	6	28	50	45	26	19	6	184
Angel	-	-	5	18	15	29	31	24	122
Aniceto	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Anselmo	-	-	-	-	3	1	3	-	7
Antero	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Antonino	-	-	-	1	-	-	-	2	3
Antonio	12	50	186	411	541	294	193	132	1819
Apacible	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Aparicio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Apolinar	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Aquilino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Aquino	-	-	-	-	-	-	2	-	2
Argimiro	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Arias	-	1	-	1	-	-	-	-	2
Arsenio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Arturo	-	-	-	-	-	-	2	9	11
Asdejicodoso	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Asis	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Atanasio	-	-	-	1	4	-	-	-	5

Ataulfo	-	-	-	-	-	-	1	1	2
Atilano	-	-	-	-	-	2	-	-	2
Augusto	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Aurelio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Avelino	-	-	-	-	-	-	2	17	19
Balbino	-	-	-	-	-	-	-	3	3
Baltasar	-	2	3	8	13	2	1	2	31
Baldomero	-	-	-	-	-	-	3	5	8
Bartolome	3	16	35	17	8	4	2	-	85
Basilio	-	-	-	1	1	-	1	-	3
Bautista	-	-	-	4	5	1	2	4	16
Belarmino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Benigno	-	-	-	-	-	1	6	9	16
Benito	5	8	24	89	106	68	34	9	343
Benjamin	-	-	-	-	-	-	-	4	4
Bernabe	-	2	3	2	5	-	1	-	13
Bernardino	-	-	-	-	3	3	5	2	13
Bernardo	-	4	11	36	39	17	14	2	123
Bienvenido	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Blas	-	5	12	14	17	12	-	1	61
Bonifacio	-	-	-	-	2	1	2	-	5
Borxa	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Braulio	-	-	-	-	3	3	-	-	6
Bruno	-	-	-	-	2	1	-	-	3
Buenaventura	-	-	-	-	-	1	3	-	4
Calasant	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Calisto	-	-	-	1	-	2	-	-	3
Camilo	-	-	-	-	-	-	17	26	43
Candido	-	-	-	-	-	-	3	3	6
Canuto	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Capitón	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Carlos	-	-	3	7	5	20	8	7	50
Carmen	-	-	-	-	-	5	-	1	6
Casiano	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Casimiro	-	-	-	-	2	5	4	1	12
Castor	-	-	-	-	-	-	4	6	10
Catalina, Sta. De	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Cayetano	-	-	-	40	45	20	4	-	109
Cecilio	-	-	-	-	-	2	-	-	2
Ceferino	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Celedonio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Celestino	-	-	-	-	-	-	3	3	6
Cenon	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Cesar	-	-	-	-	-	-	1	4	5
Cesareo	-	-	-	-	-	-	2	2	4
Ciprian	-	-	2	-	3	-	1	1	7
Claudino	-	-	-	-	-	-	-	1	1

Claudio	-	-	-	1	-	-	2	3	6
Clemente	-	-	6	4	2	8	2	1	23
Concepción, dela	-	-	-	1	-	1	-	-	2
Conrado	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Constancio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Constantino	-	-	-	-	-	1	7	19	27
Cornelio	-	1	-	-	-	-	-	-	1
Cosme	-	-	2	2	3	-	-	-	7
Crisanto	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Crisostomo	-	-	-	1	1	1	-	-	3
Cristobal	2	1	2	4	-	2	-	-	11
Cruz	-	-	-	1	1	3	-	1	6
Custodio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Damaso	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Damian	-	-	1	2	-	-	1	-	4
Daniel	-	-	-	-	-	-	3	10	13
Dario	-	-	-	-	-	-	2	4	6
David	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Demetrio	-	-	-	-	-	-	4	3	7
Deusdedit	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Diego	2	7	21	28	10	7	4	-	79
Dionisio	-	-	-	1	3	1	5	1	11
Dolores, de	-	-	-	-	1	3	-	-	4
Domingo	9	47	95	161	195	150	68	18	743
Donato	-	-	-	-	-	-	2	1	3
Dositeo	-	-	-	-	-	-	1	9	10
Edelmiro	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Edmundo	-	-	-	-	-	-	1	1	2
Eduardo	-	-	-	-	1	-	19	13	33
Egidio	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Eladio	-	-	-	-	1	-	3	2	6
Eleuterio	-	-	-	-	5	-	-	-	5
Elias	-	-	-	-	-	-	2	2	4
Eliodoro	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Eloy	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Emigdio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Emilio	-	-	-	-	-	-	2	23	25
Enrique	-	-	-	-	1	2	4	30	37
Eriberto	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Ernesto	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Espiritu Santo, de	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Estacio	-	-	-	2	2	-	-	-	4
Estanislao	-	-	-	1	1	2	1	-	5
Esteban	-	6	6	18	12	8	4	2	56
Eufrasio	-	-	1	-	1	2	-	-	4
Eugenio	-	-	-	3	5	4	6	9	27
Eulogio	-	-	-	-	-	-	2	-	2

Eusebio	-	-	-	-	2	1	2	2	7
Eustaquio	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Evaristo	-	-	-	-	-	-	3	6	9
Ezequiel	-	-	-	-	-	-	1	2	3
Fabian	-	-	-	1	-	1	-	-	2
Facundo	-	-	-	-	1	1	-	-	2
Faustino	-	-	-	-	-	1	2	2	5
Fausto	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Federico	-	-	-	-	-	-	1	2	3
Feliciano	-	-	2	-	2	-	4	1	9
Felipe	1	1	7	14	19	2-	10	3	75
Feliz/Felix	-	-	-	4	7	3	1	1	16
Fermin	-	-	-	-	-	-	3	-	3
Fernando	3	4	5	8	34	7	6	6	73
Ferrer	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Filotero	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Florencio	-	-	-	-	-	2	4	-	6
Florentino	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Floriano	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Francisco	13	39	100	199	233	186	94	52	916
Froilan	-	4	8	19	18	12	5	1	67
Fructuoso	-	-	-	-	-	3	1	-	4
Fulgencio	-	-	-	1	2	4	1	1	9
Gabino	-	-	-	-	1	2	1	1	5
Gabriel	1	2	4	12	8	10	2	-	39
Garcia	-	2	1	-	-	-	-	-	3
Gaspar	1	3	1	4	6	3	-	2	20
Gelasio	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Genaro	-	-	-	-	-	1	4	1	6
Geraldo	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Gerardo	-	-	-	-	-	-	2	6	8
Gerino	-	-	-	-	-	-	1	-	1
German	-	1	-	-	-	-	1	6	8
Gervasio	-	-	-	-	-	-	1	1	2
Gines	-	-	-	1	2	-	-	1	4
Gonzaga	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Gonzalo	1	1	2	1	2	-	-	3	10
Gordiano	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Gregorio	6	13	19	36	18	21	11	2	126
Gualtero	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Guillermo	-	-	-	-	-	2	-	1	3
Gumersindo	-	-	-	-	-	-	1	4	5
Hermenigildo	-	-	-	1	2	1	1	-	5
Higinio	-	-	-	-	-	3	-	2	5
Hilario	-	-	-	-	3	4	1	-	8
Hipolito	-	-	-	1	2	-	2	2	7
Humano	-	-	-	-	-	-	1	-	1

Ignacio	-	-	2	28	23	22	3	-	78
Ildefonso	-	-	1	5	3	5	2	3	19
Indalecio	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Inocencio	-	-	-	-	4	1	3	-	8
Iñigo	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Isaac	-	-	-	-	-	1	-	1	2
Isidoro	-	-	1	1	9	5	2	2	20
Isidro	-	-	1	1	7	7	1	-	17
Isolino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Jacinto	-	3	4	13	29	9	1	1	60
Jacobo	-	3	3	14	13	10	6	-	49
Jacome	2	2	-	-	-	-	-	-	4
Jaime	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Jeronimo	3	3	2	2	7	4	3	0	24
Jesus	-	-	-	-	-	-	23	67	90
JesusMariayJose	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Joaquin	-	-	3	7	16	22	13	6	67
Jovita	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Jorge	-	2	1	3	1	1	-	1	9
Joseph	-	7	27	195	334	373	334	279	1549
Juan	26	72	100	147	207	171	94	35	852
Judas	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Julian	-	2	2	9	5	17	4	1	40
Julio	-	-	-	-	-	-	-	11	11
Justo	-	-	-	-	1	-	5	2	8
Ladislao	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Laureano	-	-	-	-	-	-	6	1	7
Laurencio	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Lazaro	1	-	6	3	2	-	-	-	12
Leandro	-	1	-	1	-	5	1	1	9
Leon	-	-	-	-	1	-	1	2	4
Leonardo	-	-	-	-	-	1	1	2	4
Leopoldo	-	-	-	-	-	-	3	3	6
Leovigildo	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Lesmes	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Liberato	-	-	-	1	-	-	-	1	2
Liborio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Lino	-	-	-	-	-	1	2	-	3
Lisardo	-	-	-	-	-	-	-	9	9
Longinus	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Lope	-	2	-	-	1	-	-	-	3
Lorenzo	1	4	8	23	16	20	9	4	85
Loreto	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Lucas	1	4	2	7	7	7	2	1	31
Luciano	-	-	-	-	-	1	-	1	2
Luis	2	1	8	18	24	24	15	29	121
Macabeo	-	-	-	-	1	-	-	-	1

Macia	-	2	3	1	-	-	-	-	6
Malvino	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Mamerto	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Manuel	2	2	16	126	253	295	291	246	1231
Marcelino	-	-	-	-	-	13	5	6	24
Marcelo	-	-	3	-	1	-	-	-	4
Marcial	-	-	-	-	-	-	2	8	10
Marcos	3	1	5	4	9	1	1	-	24
Maria	-	-	-	1	19	225	254	239	738
María, de Sta.	-	-	-	-	4	-	-	-	4
Mariano	-	-	-	1	4	2	1	1	9
Mario	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Martin	2	6	16	16	20	3	3	-	66
Martiniano	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Mateo	3	3	7	5	5	3	2	1	29
Matias	-	2	7	14	7	5	3	2	40
Mauricio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Mauro	1	1	2	3	6	3	-	-	16
Maximino	-	-	-	-	-	-	2	5	7
Maximo	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Melchiades	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Melchor	-	-	1	2	4	2	1	-	10
Mercedes	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Miguel	3	11	11	30	27	21	20	3	126
Millan	-	-	-	-	2	-	-	-	2
Modesto	-	-	-	-	-	1	1	9	11
Nabor	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Narciso	-	-	-	6	11	-	1	-	18
Nemesio	-	-	-	-	-	-	-	5	5
Nepomuceno	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Nicanor	-	-	-	-	-	-	4	-	4
Nicasio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Nicolas	1	-	3	4	17	14	3	1	43
Nivardo	-	-	-	-	-	2	-	-	2
Nolasco	-	-	-	-	1	2	-	-	3
Norberto	-	-	-	-	-	1	-	-	1
O, de la	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Octavio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Pablo	-	-	1	1	5	4	7	2	20
Pantaleon	-	-	-	1	3	1	1	-	6
Pascual	-	-	3	5	6	4	3	-	21
Pastor	-	-	-	-	1	-	2	-	3
Patricio	-	-	1	1	5	2	-	1	10
Paula, de	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Paulino	-	-	-	-	1	-	1	1	3
Paulo	-	-	1	6	3	-	-	-	10
Payo	-	1	-	-	-	-	-	-	1

Pedro	24	69	101	156	137	114	72	29	702
Pelagio	-	-	-	3	1	-	3	-	7
Pegerto	-	-	-	-	-	-	8	4	12
Peñaforte	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Peregrino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Perfecto	-	-	-	-	-	-	2	4	6
Pio	-	-	-	-	-	-	2	2	4
Placido	-	1	-	-	2	-	-	1	4
Policarpio	-	-	-	-	-	2	1	-	3
Primo	-	-	-	-	-	1	1	-	2
Prudencio	-	1	-	-	-	2	-	1	4
Rafael	-	-	-	1	1-	8	6	2	27
Raimundo	-	1	-	1	5	1	3	1	12
Ramiro	-	-	-	1	1	1	4	8	15
Ramon	-	-	-	1	73	90	129	70	363
Raul	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Recaredo	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Regalado	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Regis	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Reinaldo	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Remigio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Reyes, de	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Ricardo	-	-	-	-	-	-	13	11	24
Rita, Sta.	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Robustiano	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Rodrigo	-	1	-	4	2	-	1	-	8
Rogelio	-	-	-	-	-	-	-	3	3
Romano	-	-	-	2	1	-	-	-	3
Romualdo	-	-	-	-	2	3	-	-	5
Roque	-	2	4	12	15	7	2	1	43
Rosario	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Rosendo	-	1	1	4	7	16	7	1	37
Rudesindo	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Ruperto	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Sabino	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Salustiano	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Salvador	-	-	1	9	5	1	2	1	19
Sandalio	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Santiago	-	-	11	19	9	14	11	11	75
Santos	-	-	-	3	5	3	4	2	17
Santos, Todos los	-	-	-	1	1	-	-	-	2
Saturio	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Saturnino	-	-	-	-	-	1	1	1	3
Saturno	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Sebastian	6	10	12	3	5	4	1	-	41
Secundino	-	-	-	-	-	-	1	4	5
Segundo	-	-	-	-	-	4	2	4	10

Senen	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Serafin	-	-	-	-	1	-	3	5	9
Servando	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Severiano	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Severino	-	-	-	-	-	-	2	4	6
Severo	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Sidorio	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Silverio	-	-	-	1	-	-	1	-	2
Silvestre	1	1	3	8	11	4	-	-	28
Simeon	-	-	-	-	-	2	-	-	2
Simon	-	4	13	10	10	7	1	-	45
Sinforoso	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Socorro	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Sulpicio	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Tadeo	-	-	-	1	1	-	-	-	2
Telesforo	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Teodoro	-	-	-	-	1	1	-	1	3
Teresa, Sta	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Tiburcio	-	-	-	1	1	1	-	-	3
Timonteo	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Todos los Santos, de	-	-	-	-	3	1	-	-	4
Tomas	-	8	14	22	46	29	19	6	144
Toribio	-	-	-	1	2	3	1	-	7
Torcuato	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Trinidad, de la	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Ubaldo	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Ulises	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Urbano	-	-	-	-	3	1	-	-	4
Vasco	-	1	1	-	-	-	-	-	2
Valentin	-	-	-	3	2	1	-	5	11
Valerio	-	-	-	-	-	1	-	1	2
Venancio	-	-	-	-	-	1	4	1	6
Ventura	-	-	-	10	13	7	2	1	33
Vermudo	-	-	-	-	1	-	1	-	2
Vicente	1	1	2	15	45	59	27	13	163
Victor	-	-	-	-	-	1	1	3	5
Victorio	-	3	-	1	1	-	2	-	7
Victoriano	-	-	-	-	-	-	2	5	7
Vitorino	-	-	-	-	-	-	1	4	5
Vidal	-	-	-	-	-	1	-	-	1
Viriato	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Vitorio	-	1	-	-	1	2	1	-	5
Wenceslao	-	-	-	-	2	1	-	-	3
Zacarías	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Xavier	-	-	-	8	15	7	8	6	44
Total	159	504	1076	2313	3108	2781	2239	1846	14026



FUENTES MANUSCRITAS

ARQUIVO CENTRAL PARROQUIAL DIOCESANO DE LUGO

Libros Parroquiales

AGUADA, SANTA BAIA

Libro I de Bautismos de Santa Baia de Aguada, 1692-1793

Libro II de Bautismos y Confirmados de Santa Baia de Aguada, 1809-1843

Libro III de Bautismos y Confirmaciones de Santa Baia de Aguada e Santa Mariña do Castro, 1843-1852

ALBEIROS, SAN LORENZO

Libro I de Bautismos de San Lorenzo de Albeiros, 1715-1857

Libro V de Bautismos de San Lorenzo de Albeiros y San Froilán, 1894-1909

ASMA, SANTA EUGENIA, Y VIANA, SANTA CRUZ

Libro V de Bautismos de Santa Eugenia de Asma y Santa Cruz de Viana, 1810-1852

ASMA, SAN SALVADOR

Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma, 1567-1633

Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Salvador de Asma, 1634-1696

Libro III de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma, 1696-1825

Libro I de Bautismos de San Salvador de Asma, 1805-1833

Libro II de Bautismos de San Salvador de Asma, 1833-1851

Libro III de Bautismos de San Salvador de Asma, 1852-1863

Libro V de Bautismos de San Salvador de Asma, 1886-1909

Libro I de Confirmados de San Salvador de Asma, 1817-1897

BARREDO Y SOTOMERILLE:

Libro Bautizados de Barredo y Sotomerille, 1805-1852

BESTEIROS, SAN PEDRO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Besteiros, 1597-1704

Libro I de Bautismos de San Pedro de Besteiros, 1703-1851

BOLAÑO, SANTA BAIA, Y ANEJOS

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Baia de Bolaño y Santiago de Castroverde, 1570-1662

Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Baia de Bolaño, Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade, 1663-1717

Libro I de Bautismos de Santa Baia de Bolaño, Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade, 1717-1782

Libro III de Bautismos de Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade, 1782-1852

Libro II de Bautismos y Confirmados de Santa Baia de Bolaño, Santiago de Castroverde y Santa María de Vilabade, 1782-1912

Libro IV de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Baia de Bolaño y Santiago de Castroverde, 1852-1883

BRAÑA, SAN MIGUEL

Libro I de Bautismos de San Miguel de Braña, 1724-1800

BUCIÑOS, SAN MIGUEL

Libro de Bautismos de San Miguel de Buciños, 1821-1852

CAMPORRAMIRO, SANTA MARÍA

Libro I Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro, 1709-1833

CARTELOS, SANTO ESTEVO

Libro I de Bautismos de San Estevo de Cartelos, 1715-1795

Libro II de Bautismos de San Estevo de Cartelos, 1795-1851

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Estevo de Cartelos, 1852-1877

Libro III de Bautismos de San Estevo de Cartelos, 1877-1925

CEBREIRO, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos de Santa María do Cebreiro, 1803-1835

Libro II de Bautismos de Santa María do Cebreiro, 1835-1851

Libro III de Bautismos de Santa María do Cebreiro, 1851-1870

Libro V de Bautismos de Santa María do Cebreiro, 1896-1906

CEREIXEDO, SANTIAGO, Y NOCEDA, SAN PEDRO

Libro I Bautismos de Santiago de Cereixedo y San Pedro de Noceda, 1708-1776

Libro II Bautismos de Santiago de Cereixedo y San Pedro de Noceda, 1776-1807

Libro IV Bautismos de Santiago de Cereixedo y San Pedro de Noceda, 1841-1852

CHANTADA, SANTA MARIÑA

Libro I de Bautismos y Matrimonios de Santa Mariña de Chantada, 1567-1683

Libro II de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1757-1801

Libro III de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1801-1846

Libro IV de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1847-1852

Libro V de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1852-1856

Libro IX de Bautismos de Santa Mariña de Chantada, 1886-1900

Libro I de Fábrica Santa Mariña de Chantada y San Jorge de Asma, 1694-1801

Libro III de Fábrica Santa Mariña de Chantada y San Jorge de Asma, 1855-1888

CIRIO, SANTA MARÍA, Y FRAIALDE, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Cirio y Santa María de Fraialde, 1679-1763

CORTES, SAN SALVADOR

Libro I de Bautismos de San Salvador das Cortes, 1777-1852

COVA, SAN XOÁN

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán da Cova, 1685-1717

Libro I de Bautismos de San Xoán da Cova, 1720-1790

Libro II de Bautismos de San Xoán da Cova, 1791-1851

Libro III de Bautismos de San Xoán da Cova, 1852-1896

DIOMONDI, SAN PAIO

Libro II de Bautismos de San Paio de Diomondi, 1704-1799

Libro III de Bautismos de San Paio de Diomondi, 1788-1852

EIRÉ, S MIGUEL Y S XIÁN

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Eiré, 1704-1804

Libro IV de Bautismos de San Xián de Eiré, 1843-1852

ESMORIZ, SAN XIÁN, Y ANEJO

Libro II de Bautismos de San Xián de Esmoriz, 1716-1804

Libro II de Defunciones de San Xián de Esmoriz, 1716-1850

Libro III de Bautismos de San Xián de Esmoriz, 1804-1852

Libro I de Bautismos de Santa Cristina de Asma y San Xián de Esmoriz, 1715-1816

Libro III de Bautismos de Santa Cristina de Asma, 1816-1851

FRIOLFE, SAN XOÁN

Libro II de Bautismos de San Xoán de Friolfe, 1755-1828

GRALLÁS, SAN ESTEVO, E RIVAS DE MIÑO, SANTIAGO

Libro I de Bautismos de Santo Estevo de Grallás e Santiago de Ribas de Miño, 1809-1848

GUNTÍN, SAN CRISTOVO

Libro I de Bautismos de San Cristovo de Guntín, 1676-1804

LOBELLE, SAN CRISTOVO, Y PRADEDA, SANTIAGO

Libro II de Bautismos de San Cristovo de Lobelle e Santiago de Pradedda, 1706-1844

LÓUZARA, SAN CRISTOVO

Libro I de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz, 1661-1708

Libro III de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz, 1749-1782

Libro IV de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz, 1782-1826

Libro V de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz, 1826-1852

Libro VI de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara y Santo André de Gundriz, 1852-1867

Libro VIII de Bautismos de San Cristovo de Lóuzara, 1895-1911

Libro X de Bautismos de Santo André de Gundriz, 1895-1919

LUGO, SAN PEDRO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Pedro de Lugo, 1620-1726

Libro II de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1714-1771
Libro III de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1770-1802
Libro IV de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1802-1824
Libro V de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1824-1852
Libro VI de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1852-1858
Libro XI de Bautismos de San Pedro de Lugo, 1892-1900

MEIXONFRÍAO, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos de Santa María de Mesonfrío, 1818-1852

MONTECUBEIRO, S. CIBRÁN

Libro I de Bautismos de San Cibrán de Montecubeiro, 1697-1782

MURADELLE, SAN PAIO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Paio de Muradelle, 1604-1715
Libro II de Bautismos de San Paio de Muradelle, 1715-1797
Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle, 1797-1852
Libro I de Fábrica de San Paio de Muradelle, 1722-1899

NOGUEIRA DE MIÑO, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Nogueira de Miño, 1660-1715
Libro I de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1715-1763
Libro II de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1763-1804
Libro III de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1804-1844
Libro IV de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1844-1851
Libro V de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1852-1873
Libro VII de Bautismos de Santa María de Nogueira de Miño, 1898-1925
Libro I de Fábrica de Santa María de Nogueira de Miño, 1692-1797

OUROL, SAN XIÁN, Y ANEJOS

Libro II de Bautismos de San Xián de Oural, Santa Cruz de Grolos y San Miguel de Vilarmao, 1783-1844

PENAMAIOR, SANTA MARÍA DE SAN LORENZO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior, 1566-1680
Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior, 1674-1763
Libro III de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior, 1763-1847
Libro I de Bautismos de Santa María de San Lourenzo de Penamaior, 1845-1892

PEREIRÁMA, SAN XIÁN, Y COVELAS, SAN MIGUEL

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xián de Pereirama y San Miguel de Covelas, 1777-1852

PINO, S. VICENTE

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino, 1559-1631
Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino, 1724-1822
Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino, 1823-1852
Libro III de Bautismos de San Vicente do Pino, 1852-1853
Libro IV de Bautismos de San Vicente do Pino, 1858-1890

PIÑEIRA, SANTA MARÍA

Libro II de Bautismos de Santa María de Piñeira, 1757-1797
Libro III de Bautismos de Santa María de Piñeira, 1797-1852

PORTOMARÍN, SAN NICOLÁS

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Nicolás de Portomarín, 1641-1728
Libro I de Bautismos de San Nicolás de Portomarín, 1707-1778
Libro II de Bautismos de San Nicolás de Portomarín, 1778-1825
Libro III de Bautismos de San Nicolás de Portomarín, 1825-1852
Libro IV de Bautismos de San Nicolás de Portomarín, 1852-1880

PORTOMARÍN, SAN PEDRO

Libro I de Bautismos de San Pedro de Portomarín, 1801-1852

PUMAREGA, SANTA. MARIÑA, Y ANEJOS

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa Mariña de Pumarega y anejos, 1600-1853
Libro I de Bautismos de Santa Mariña de Pumarega y anejos, 1807-1852

QUINTA DE LOR, SANTA MARÍA, Y ANEJO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Quinta de Lor, 1630-1688
Libro I de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor, 1707-1750
Libro II de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor, 1751-1784
Libro IV de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor, 1802-1819
Libro VI de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor, 1852-1861
Libro IX de Bautismos de Santa María de Quinta de Lor, 1865-1880
Libro II de Bautismos de Santiago de Augasmestas, 1852-1882

RAO, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Rao, 1640-1723
Libro I de Bautismos de Santa María de Rao, 1724-1805
Libro II de Bautismos de Santa María de Rao, 1805-1858
Libro IV de Bautismos de Santa María de Rao, 1878-1896

RÉGOA, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María da Régoa, 1580-1620
Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa, 1647-1735
Libro II de Bautismos de Santa María da Régoa, 1735-1790
Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa, 1790-1817
Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa, 1818-1832

Libro V de Bautismos de Santa María da Régoa, 1833-1847
Libro VI de Bautismos de Santa María da Régoa, 1848-1856
Libro XII de Bautismos de Santa María da Régoa, 1898-1906

REQUEIXO, SANTIAGO

Libro I de Bautismos de Santiago de Requeixo, 1760-1826

A RIBA, SANTIAGO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santiago de Arriba, 1681-1851

SARRIA, S. SALVADOR, Y REQUEIXO, S. MARTIÑO

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1654-1721

Libro I de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1716-1754

Libro II de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1754-1817

Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1817-1854

Libro V de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo, 1868-1882

SOÑAR, SAN PEDRO, Y SAA, SANTIAGO

Libro III de Bautismos de San Pedro de Soñar y Santiago de Saa, 1820-1852

Libro II de Defunciones de San Pedro de Soñar y Santiago de Saa, 1826-1852

TOR, S XIÁN Y S XOÁN

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán e San Xián de Tor, 1637-1680

Libro I de Defunciones de San Xoán de Tor, 1710-1888

Libro I de Bautismos de San Xoán de Tor, 1710-1849

Libro II de Bautismos de San Xoán de Tor, 1849-1888

Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xoán e San Xián de Tor, 1680-1710

Libro III de Defunciones de San Xián de Tor, 1710-1878

Libro IV de Bautismos de San Xián de Tor, 1710-1838

Libro IV de Defunciones de San Xián de Tor, 1852-1886

Libro V de Bautismos de San Xián de Tor, 1838-1888

TOUBILLE, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Toubille, 1659-1773

Libro I de Bautismos de Santa María de Toubille, 1773-1851

TUIMIL, SANTA MARÍA

Libro I de Bautismos de Santa María de Tuimil, 1716-1824

VER, SAN VICENTE

Libro I de Bautismos de San Vicente de Ver, 1659-1804

VILAMEÁ, SAN MARTIÑO, Y ANEJOS

Libro II de Bautismos de San Martiño de Vilameá, Santa María de Sirvián, Santa Baia de Pradedá y San Salvador de Guntín, 1798-1851

XIÁN, SANTA MARÍA

Libro II de Bautismos de Santa María de Xián, 1761-1852

ZANFOGA, S. MARTIÑO

Libro I de Bautismos, Matrimonios, Defunciones y Fábrica de San Martiño de Zanfoga, 1649-1685

Libro I de Bautismos de San Martiño de Zanfoga, 1686-1756

Libro IV de Bautismos de San Martiño de Zanfoga, 1794-1833

Libro V de Bautismos de San Martiño de Zanfoga, 1833-1863

Libro VII de Bautismos de San Martiño de Zanfoga, 1878-1902

Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga, 1800-1914

ARQUIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE LUGO

Sección Civil

ARCIPRESTAZGO DE BOLAÑO:

Mazo 1 (1641-1743); Mazo 2 (1744 -1821); Mazo 3 (1668-1785); Mazo 4 (1754-1849); Mazo 5 (1650-1794); Mazo 6 (1803-1865).

ARCIPRESTAZGO DE CASTRO-BERMÚN:

Mazo 1 (1656-1689); Mazo 2 (1692-1716); Mazo 3 (1720-1736); Mazo 4 (1738-1758); Mazo 5 (1759-1767); Mazo 6 (1768-1795); Mazo 7 (1798-1831).

ARCIPRESTAZGO DE CERVANTES

Mazo 1 (1663-1793); Mazo 2 (1704-1775); Mazo 3 (1673-1782); Mazo 4 (1689-1793); Mazo 5 (1667-1791); Mazo 6 (1661-1771); Mazo 7 (1659-1765); Mazo 8 (1660-1795); Mazo 9 (1749-1750); Mazo 10 (1691-1752); Mazo 11 (1692-1762); Mazo 12 (1682 -1787); Mazo 13 (1660 -1767); Mazo 14 (1681-1804); Mazo 16 (1657-1837).

ARCIPRESTAZGO DE CHANTADA:

Mazo 1 (1588-1680); Mazo 2 (1682-1694); Mazo 3 (1695-1707); Mazo 4 (1708-1725); Mazo 5 (1726-1730); Mazo 6 (1731-1746); Mazo 7 (1747-1756); Mazo 8 (1757-1766); Mazo 9 (1767-1777); Mazo 10 (1779-1798); Mazo 11 (1792-1827).

ARCIPRESTAZGO DE FERREIRA DE PANTÓN

Mazo 1 (1632-1670); Mazo 2 (1678-1678); Mazo 3 (1700-1718); Mazo 4 (1719-1735); Mazo 5 (1736-1738); Mazo 6 (1740-1749); Mazo 7 (1750-1763); Mazo 8 (1762-1772); Mazo 9 (1775-1794); Mazo 10 (1546-1830)

ARCIPRESTAZGO DE MONFORTE DE LEMOS

Mazo 1 (1617-1667); Mazo 2 (1670-1686); Mazo 3 (1687 -1697); Mazo 4 (1684-1698); Mazo 5 (1698-1709); Mazo 6 (1709-1719); Mazo 7 (1720-1724); Mazo 8 (1725-1735); Mazo 9 (1734-1741); Mazo 10 (1742-1748); Mazo 11 (1749-1751); Mazo 12 (1752-1759); Mazo 13 (1760-1778); Mazo 14 (1787-1800); Mazo 15 (1774-1799); Mazo 16 (1801-1810); Mazo 17 (1811-1829); Mazo 18 (1721-1770); Mazo 19 (1760-1763); Mazo 20 (1688-1830).

ARCIPRESTAZGO DE NÁVEGO

Mazo 1 (1693-1794); Mazo 2 (1655-1797); Mazo 3 (1685-1797); Mazo 4 (1685-1795); Mazo 5 (1668-1797); Mazo 6 (1675-1789); Mazo 7 (1667-1779); Mazo 8 (1700-1828); Mazo 9 (1797-1827); Mazo 10 (1678-1739)

ARCIPRESTAZGO DE SARRIA

Mazo 1 (1657-1669); Mazo 2 (1669-1675); Mazo 3 (1680 -1692); Mazo 4 (1693-1698); Mazo 5 (1699-1713); Mazo 6 (1714-1722); Mazo 7 (1724-1733); Mazo 8 (1734-1740); Mazo 9 (1740-1745); Mazo 10 (1745-1749); Mazo 11 (1750-1758); Mazo 12 (1759-1765); Mazo 13 (1766-1776); Mazo 14 (1777-1782); Mazo 15 (1770-1792); Mazo 16 (1789-1798); Mazo 17 (1799-1805); Mazo 18 (1804-1837).

Sección Criminal

Mazo 1 (1645-1699); Mazo 2 (1700-1709); Mazo 3 (1710-1719); Mazo 4 (1721-1728); Mazo 5 (1725-1732); Mazo 6 (1733-1737); Mazo 7 (1738-1739); Mazo 8 (1740-1743); Mazo 8bis (1739-1789); Mazo 9 (1744-1747); Mazo 10(1748-1753); Mazo 11(1754-1755); Mazo 12(1756-1757).

Impedimentos matrimoniales

Mazo 1 Arciprestazgo de Castro-Bermún

ARQUIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE LUGO

Protocolos Notariales,

Domingo Fernández de Moure, Jurisdicciones de Cartelos, Oseira y Chantada: 1681, Leg. 4473/1; 1685, Leg. 4474/2; 1688, Leg. 4475/2; 1689, Leg. 4475/3.

Diego Cortes, Jurisdicciones de Cartelos, Oseira y Chantada: 1687, Leg. 4483/6.

Pedro de Novoa y Somoza, Jurisdicción de Chantada: 1700, Leg. 4668/3; 1701 Leg. 4668/4; 1702, Leg. 4668/5; 1703, Legajo 4668/6.

Andres Armesto y Valcarcel, Jurisdicción de Chantada: 1709, Leg. 4447/7.

Francisco Antonio Martínez, Jurisdicción de la villa de Chantada 1730, Leg. 4713/6.

Don Antonio Alvarez Sanmartiño, Jurisdicción de Castroverde: 1775, Leg. 00595/03; 1776, Leg. 00595/04.

Don Felipe Araujo y Somoza, Jurisdicción de Chantada 1800, Leg. 4251/12.

Jacobo Ignacio Guerra, Jurisdicción de Asma, Chouzan y otros Cotos: 1800, Leg. 4294/4.

Don Juan Antonio Guitian Somoza, Jurisdicción de Portomarín 1800, Leg. 4528/1.

Don Andres Tellado y Gallego, Jurisdicción de Cervantes: 1805, Leg. 06416-03; 1806, Leg. 06416-04; 1807, Leg. 06416-05.

Don Antonio Ramón Montero, Jurisdicción de Penamaior: 1805, Leg. 06746-06;

1806, Leg. 06746-07; 1807, Leg. 06746-08.

Don Manuel María Díaz Teixeira, Jurisdicción de Castroverde: 1812, Leg. 00691/02; 1813, Leg. 00691/03; 1814, Leg. 00691/04.

Don José Álvarez, Jurisdicción de Portomarín: 1848, Leg. 4153/3; 1849, Leg. 4153/4; 1851, Leg. 4154/2.

Catastro de la Ensenada

Interrogatorio:

Aguada (10523-01), Asma (10393-01), Cartelos (10868-06), Chantada (10332-05), Cova (10803-01), Muradelle (10679-01), Nogueira de Miño (10761-01).

Personal de Legos:

Aguada (10523-04), Asma (10393-04), Cartelos (10868-09), Chantada (10332-08), Cova (10803-04), San Xíán de Eiré (10569-04), San Xoán de Eiré (10274-15), Muradelle (10679-04), Nogueira de Miño (10761-04), San Nicolás de Portomarín (10638-04). San Pedro de Portomarín (10201-14).

Real de Legos:

Aguada (10523-05), Cartelos (10868-10), Cova (10803-05).

ARQUIVO DO REINO DE GALICIA

Serie vecinos

Legajos: 10219/28; 10313/64; 9410/28; 25531/39; 9409/15; 4472/41; 23100/31; 21962/22; 18498/2; 9038/3; 23909/14; 9926/57; 16177/41.

ARCHIVO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE VALLADOLID

Registro de Ejecutorias, Caja 3651,13.

ARCHIVO DEL MUSEO DEL PAZO DE TOR

Relación dos curatos e capelas da familia.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

Inquisición, 2039, Exp.3.

ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN

Leg. 62, 02859, 0116

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

CONTRATACION,490,N.2,R.9.

GUADALAJARA, 231,L.6



FUENTES IMPRESAS

- , *Manual de parrocos para la administración de los Sacramentos, y demas funciones parroquiales. Enteramente conforme al Ritual Romano mandado publicar por N. SS. P. el Sr. paulo V para su puntual observancia en toda la universal Iglesia*, Imp. D. Pedro de la Rosa, Puebla de los Angeles, 1810.
- , *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775, y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804*, Imprenta Real, Madrid, 1805.
- ARTETA, A., *Disertación sobre la muchedumbre de niños que mueren en la infancia y modo de remediarla: y de procurar en sus cuerpos la conformidad de sus miembros, robustez, agilidad, y fuerzas competentes*, Imprenta de Mariano Miedes, Zaragoza, 1801.
- BEDOYA, J. M., *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos : ó Manual del cristiano para su arreglo diario y principales y más frecuentes ocurrencias de la vida*, vol. I, D. Juan Francisco Montero, Santiago de Compostela, 1825.
- CABRERA, J. DE, *Aparato festivo en el bautismo de la serenissima Infanta Doña Maria Eugenia, celebrada con esplendida pompa en la Real Capilla de su Magestad, a siete de Junio deste presente año de 1626, tambien se da quenta quienes fueron los padrinos*, por Juan de Cabrera, Sevilla, 1626.
- CORBLET, J., *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrament de baptême*, Société générale de librairie catholique, Paris, 1881.
- FERNÁNDEZ ZORRILLA, P., *Constituciones Synodales del Obispado de Mondoñedo nuevamente hechas imprimir y mandadas guardar por Don Pedro Fernandez Zorrilla... en la Synodo que se celebró el año de 1617*, Juan Sánchez, Madrid, 1618.
- Gaceta de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1909, n° 923, Madrid.
- GIL TABOADA, C., *Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago hechas por el Illmo. Señor D. Cayetano Gil Taboada, Arzobispo de Santiago*, Imp. Buenaventura Aguayo, Santiago de Compostela, 1747.
- MORATINOS Y SANTOS, M. DE, *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas, hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*, Ioseph Fernández de Buendía, Madrid, 1675.
- HERBELLA DE PUGA, B., *Derecho práctico i estilos de la Real Audiencia de Galicia*, Impr. Ignacio Aguayo Aldemunde, Santiago de Compostela, 1768.
- Ley de 8 de junio de 1957, del Registro Civil. Boletín Oficial del Estado, núm. 151 de 10 de junio de 1957.

- Ley Provisional 2/1870, de 17 de junio de 1870, de Registro Civil, Gaceta de Madrid, núm.171 de 20 de junio de 1870.
- LÓPEZ DE AYALA, I. (trad.), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento: Agrégase el texto Latino corregido según la Edición auténtica de Roma*, publicada en 1564, Imp. D. Ramon Martin Indás, Barcelona, 1847.
- LÓPEZ GALLO, A., *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*, [Manuscrito], 1618.
- MADOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid, 1846.
- MANERO, D., *Diffiniciones morales, muy utiles y provechosas para curas, confessores y penitentes*, Juan Baptista Gonçalez de S. Clemente, Santiago de Compostela, 1665.
- MANRIQUE DE LARA, F., *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1994.
- PALLARES Y GAYOSO, J., *Argos Divina Sancta María de Lugo de los Ojos grandes, Fundación, y Grandezas de su Iglesia, Sanctos naturales, Reliquias, y Venerables Varones de su Ciudad, y Obispado, Obispos y Arçobispos que en todos Imperios la gouernaron*, Imp. Benito Antonio Frayz, Santiago de Compostela, 1700.
- PAREDES, J. DE, *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*, por Julian de Paredes, En Madrid, 1661.
- PAULO V, *Ritual Romanum*, Cámara Apostólica, Roma, 1617.
- PONZE DE LA FUENTE, C., *Suma de doctrina cristiana. Sermón de Nuestro Redentor en el monte. Catezismo cristiano. Confesión del pecador*, Imp. J. Martín Alegría, Madrid, 1863.
- Reglamento para la ejecución de las leyes de Matrimonio y Registro Civil, Gaceta de Madrid, núm. 348 de 14 de diciembre de 1870.
- RODRÍGUEZ CASTAÑÓN, J. M., *Constituciones Synodales del Obispado de Tui : ordenadas por D. Pedro de Herrera, del Orden de Predicadores, Obispo i Señor de la Ciudad de Tui en la Synodo que celebró lunes 19 de Abril de 1627[...] desde el folio 155 las ordenadas por D. Fr. Juan de Villamar, en 1665*, Imp. Ignacio Aguayo i Aldemunde, Santiago de Compostela, 1761.
- RODRÍGUEZ LUSITANO, P. F. M., *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confessores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*, Imp. Sebastián de Cornellas, Barcelona, 1596.
- RUIZ DE VALDIVIESO, P., *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense. Copiladas, hechas y promulgadas por Su S. Illustris. Don Pedro Ruyz de Valdiviesso, Vda. Alonso Martín de Balboa*, Madrid, 1622.
- SANTA MARÍA, P. P. J. DE, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, Imp. Simon Faxardo, Sevilla, 1637.
- SERRA, A., *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... De Michuacan, conforme à la reforma de Paulo V y Vrbano VIII*, Joseph Bernardo de Hoyal, México, 1730.

VEGA, F. A. DE, *Espejo de curas, utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos, y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas, por comprehenderse en el todo lo que les es necessario para cumplir con la obligacion que tienen*, Pedro Madrigal, Madrid, 1602.

VELA, D., *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*, Vda. Alonso Martín de Balboa, Madrid, 1632.

ZORITA, F. A. (trad.), *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pio V*, Impr. Don Fernando de la Madrid, Cuenca, 1803.





BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA, V; SEBASTIÁN AMARILLA, J; LLOPIS, E; BERNARDOS, J; VELASCO, Á., “El descenso de la mortalidad en la España interior: Albacete y Ciudad Real, 1700-1895”, *América Latina en la Historia Económica*, vol. 22, 2015, pp. 108-144.
- ALBERT, J.-P., “La transmission des prénoms. Quelques enjeux religieux d’une dérégulation”, en Agnès Fine, Françoise-Romaine Ouellette (eds.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 2005, pp. 121-138.
- ALFANI, G., “La famille spirituelle des prêtres en Italie septentrionale avant et après le Concile de Trente: caractéristiques et transformations d’un instrument d’intégration sociale”, *Annales de démographie historique*, n.º 1, 2004, pp. 137-162.
- ALFANI, G., “Les réseaux de marrainage en Italie du Nord du XVe au XVIIe siècle: coutumes, évolution, parcours individuels”, *Histoire, économie et société*, vol. 25, n.º 4, 2006, pp. 17-44.
- ALFANI, G., “Spiritual kinship and the others, Ivrea, XVIth-XVIIth Centuries”, *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2006, pp. 57-81.
- ALFANI, G., “Naître sans famille: prénoms et parentés spirituelles des enfants trouvés dans l’Italie septentrionale (XVe-XVIIe siècles)”, en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.), *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier), pp. 249-271.
- ALFANI, G., “La Iglesia y el padrinazgo: ¿una institución social rebelde? (Italia, España y Europa desde el siglo V hasta la actualidad)”, *Revista de Demografía Histórica*, vol. 26, n.º 1, 2008, pp. 87-124.
- ALFANI, G., *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*, Ashgate, England, 2009.
- ALFANI, G., “Godparenthood and the Council of Trent: crisis and transformation of a social institution (Italy, XV-XVIIth centuries)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 18, 2009, pp. 45-69.
- ALFANI, G., “I padrini: patroni o parenti? Tendenze di fondo nella selezione dei parenti spirituali in Europa (XV-XX secolo)”, en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.), *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 275-296.
- ALFANI, G., “L’attribuzione dei padrini di battesimo secondo il genere e l’ordine di nascita: una gerarchia del privilegio (secoli XVI-XVII)”, *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n.º 123-2, 2011, pp. 337-346.

- ALFANI, G., "Immigrants and formalisation of social ties in Early Modern Italy: Ivrea in the sixteenth and seventeenth centuries", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 47-73.
- ALFANI, G; CASTAGNETTI, P; GOURDON, V., *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009.
- ALFANI, G; CASTAGNETTI, P; GOURDON, V., "Introduction", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 9-34.
- ALFANI, G; GOURDON, V., "Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle", *Annales de démographie historique*, vol. 117, n.º 1, 2009, pp. 153-189.
- ALFANI, G; GOURDON, V. (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012.
- ALFANI, G; GOURDON, V., "Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna: balance y perspectivas de investigación", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 34, 2016, pp. 23-42.
- ALFANI, G; GOURDON, V; GRANGE, C; TRÉVISI, M., "La mesure du lien familial: développement et diversification d'un champ de recherches", *Annales de démographie historique*, vol. 1, 2015, pp. 277-320.
- ALFANI, G; GOURDON, V; ROBIN, I. (eds.), *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015.
- ALFANI, G; MUNNO, C., "Godparenthood and social networks in an Italian rural community: Nonantola in the sixteenth and seventeenth centuries", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 96-123.
- ALFANI, G; VITALI, A; GOURDON, V., "Social Customs and Demographic Change: The Case of Godparenthood in Catholic Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n.º 3, 2012, pp. 482-504.
- ALFONSO SÁNCHEZ, M. A; PEÑA GARCÍA, J. A., "Tasas de gemelaridad e ilegitimidad en una comunidad rural del País Vasco (Lanciego: 1800-1990)", *Antropo*, n.º 5, 2003, pp. 55-62.
- ÁLVAREZ GARCÍA, M; ARIZA VIGUERA, M; MENDOZA ABREU, J., "Aspectos de la onomástica de Ronda", *Philologia hispalensis*, vol. 14, n.º 1, 2000, pp. 55-63.
- ANSÓN CALVO, M. DEL C., "Sociología del bautismo en el siglo XVII", *Cuadernos de investigación: Geografía e historia*, vol. 3, n.º 1, 1977, pp. 69-90.
- ANSÓN CALVO, M. DEL C., "Institucionalización de los apellidos como método de identificación individual en la sociedad española del siglo XVII", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, n.º 35, 1979, pp. 339-358.
- ANTONIO RUBIO, M. G. DE, "Judíos, conversos e inquisición en Galicia (siglos XI-XVII)", *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 56, n.º 122, 2009, pp. 171-189.
- ARBELO CURBELO, A; OLIVA Y HERNÁNDEZ, C., "La mortalidad infantil y la mortalidad perinatal en la provincia de Santa Cruz de Tenerife, 1928, 1988", *Anuario de Estudios Atlánticos*, n.º 37, 1991, pp. 133-164.

- ARBELOA, V. M., *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- ARENA, F., “La medicalizzazione del partoun proceso dell’età moderna? Genere e medicina tra saperi e poteri (XVII-XX secoli)”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 77-92.
- ARIAS NETO, J. M; SILVA, R. R., “A assistência caritativa à infância abandonada e exposta na cidade de São Paulo no século XIX”, *Diálogos*, vol. 16, n.º 1, 2017, pp. 235-256.
- ARIÈS, P., *El Niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Taurus, Madrid, 1987.
- ARIZA VIGUERA, M., “Geografía lingüística de los apellidos españoles (algunos aspectos)”, *Anuario de estudios filológicos*, n.º 24, 2001, pp. 25-38.
- ARTIAGA REGO, M. A; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. I., “Labradores, gandeiros, artesáns e traficantes: unha aproximación ás actividades productivas da poboación rural en Galicia 1750-1900”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 9, 1997, pp. 307-341.
- AUGUSTINI, M., “Noms de baptême dans quatre paroisses de la Beauce et du Perche au XVe siècle”, *Population*, vol. 44, n.º 2, 1989, pp. 445-451.
- AYMARD, M., “Amistad y convivencia social”, en Philippe Ariès, Georges Duby (eds.), *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII*, vol. 6, Taurus, Madrid, 1991, pp. 57-101.
- BADIA, X. C., “Clases Sociales, estructuras agrarias e industria rural domestica en la galicia del siglo XVIII”, *Revista de Historia Economica - Journal of Iberian and Latin American Economic History*, vol. 2, n.º 3, 1984, pp. 35-50.
- BALLESTEROS DÍEZ, J. A., “Natalidad, nupcialidad y fecundidad en Mérida durante el siglo XVI”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n.º 15, 2002, pp. 11-34.
- BALLESTEROS DÍEZ, J. A., “Onomástica y mentalidades en el siglo XVI”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n.º 17, 2004, pp. 27-58.
- BALLESTEROS DÍEZ, J. A., “Flexibilidad nominal y estudios de la filiaciones en Mérida, siglo XVI”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 59-68.
- BARRIO GOZALO, M., “El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII: El Informe de Macanaz y la respuesta de los obispos”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, n.º 22, 2002, pp. 47-62.
- BARRIO GOZALO, M., *El sistema benefical de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2010.
- BASILICO, A., “«Guadagnar quell’anima»: battesimi d’emergenza e tempi di attesa dalla nascita nella diocesi di Teramo (1600-1730)”, *Popolazione e storia*, vol. 11, n.º 1, 2010, pp. 9-25.
- BASILICO, A., “La parenté spirituelle à Teramo (Italie) durant l’époque moderne”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon, Isabelle Robin (eds.), *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015, pp. 21-38.

- BAZ VICENTE, M. J., “Los dominios y prebendas eclesiásticas de la alta nobleza en Galicia: la historia de una integración frustrada”, *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 45, n.º 110, 1998, pp. 73-118.
- BELLAVITIS, A., “Le travail des femmes dans les contrats d’apprentissage de la Giustizai Vecchia (Venise, XVIe siècle)”, en Isabelle Chabot, Jérôme Hayez, Didier Lett (eds.), *La famille, les femmes et le quotidien (XIVe-XVIIIe siècle)*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006, pp. 181-195.
- BENNASSAR, B., “Les parentés de l’invention: enfants abandonnés et esclaves”, en Agustín Redondo (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988, pp. 95-99.
- BERNABEU NAVARRET, P., “Aspectos en torno a la educación de la mujer en la pequeña nobleza urbana del siglo XVII”, en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993, pp. 175-184.
- BERRUECOS, L., *El compadrazgo en América Latina: análisis antropológico de 106 casos*, Instituto Indigenista Interamericano, 1976.
- BERTEAU, C; GOURDON, V; ROBIN, I., “Réseaux sociaux et parrainage: les conséquences de l’application du Concile de Trente dans une paroisse française, Aubervilliers (1552-1631)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 19, 2010, pp. 279-306.
- BERTEAU, C; GOURDON, V; ROBIN, I., “Familles et parrainages : l’exemple d’Aubervilliers entre les XVIe et XVIIe siècles”, *Dix-septième siècle*, n.º 249, 2010, pp. 597-621.
- BERTEAU, C; GOURDON, V; ROBIN, I., “Godparenthood: driving local solidarity in Northern France in the Early Modern Era. The example of Aubervilliers families in the sixteenth–eighteenth centuries”, *History of the Family*, vol. 17, n.º 4, 2012, pp. 452-467.
- BERTHIAUD, E., “Le vécu féminin de l’accouchement en France, XVIIIe-XIXe siècles”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 93-108.
- BERTRAND, J.-R; LOIS GONZÁLEZ, R. C., “Espacio, territorio e relixión”, en Marco Virgilio García Quintela (ed.), *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones, 1996, pp. 535-577.
- BERTRAND, M., “Familles, fidèles et réseaux : les relations sociales dans une société d’Ancien Régime”, en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l’Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, pp. 169-190.
- BIANCHI, S., “Les prénoms «révolutionnaires» en l’an II : l’exemple de Corbeil et de la Seine-et-Marné”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 255-270.
- BIDEAU, A; BRUNET, G., “Les jumeaux: étude historique et démographique à partir d’un exemple regional (XVIIe-XIXe siècles)”, en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero

- (eds.), *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, pp. 55-65.
- BOLUFER PERUGA, M., “De violentar las pasiones a educar el sentimiento: el matrimonio y la civilidad dieciochesca”, en Antonio Jiménez Estrella, Julán José Lozano Navarro (eds.), *Conflictividad y violencia en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 349-360.
- BOROBIO, D., “Bautismo durante la Edad Media”, *Salmanticensis*, vol. 43, n.º 1, 1996, pp. 15-42.
- BOUGARD, J.-P., “Les prénoms à Wasmes et Warquignies, XVIIe- XIXe siècles”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 271-279.
- BOULLÓN AGRELO, A. I., “Galician female names in the Middle Ages (from 13th to 15th)”, en Dieter Kremer (ed.), *Onomastik. Akten des 18. Internationalen Kongresses für Namenforschung. Trier, 12-17. April 1993. Band II. Namensysteme in interkulturellen Vergleich*, Niemeyer, Tübingen, 2000, pp. 122-135.
- BOULLÓN AGRELO, A. I., “A escolla dos nomes en Galicia a finais do século XX”, en Luz Méndez, Gonzalo Navaza Blanco (eds.), *Actas do I Congreso Internacional de Onomástica “Frei Martín Sarmiento”. Santiago de Compostela, 2, 3 e 4 de setembro de 2002*, Asociación Galega de Onomástica, Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela, 2007, pp. 87-101.
- BOULLÓN AGRELO, A. I., “Aproximación á configuración lingüística dos apelidos en Galicia”, *Verba: Anuario galego de filoloxía*, n.º 34, 2007, pp. 285-309.
- BOULLÓN AGRELO, A. I., “«Farruco, Paco, Fran»: datos históricos e evolución dos hipocorísticos en Galicia”, *Revista galega de filoloxía*, n.º 8, 2007, pp. 11-56.
- BOULLÓN AGRELO, A. I.; SOUSA FERNÁNDEZ, X., Cartografía dos apelidos de Galicia, <<http://ilg.usc.es/cag/>> [Consultado: <19/06/2018>], Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela.
- BOUTIER, J; PERCUAS, L., “L'évolution des prénoms en Limousin du XIe au XIXe siècle”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 67-77.
- BOUZA ÁLVAREZ, J. L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.
- BURGUIERE, A., “Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime”, *L'Homme*, vol. XX, n.º 4, 1980, pp. 25-42.
- BURGUIERE, A., “Prénoms et parenté”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 29-35.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J., “Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII”, *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, n.º 18, 1998, pp. 75-108.

- CAGNOLATI, A., “En defensa de los niños. La batalla por la lactancia materna en la Inglaterra del siglo XVII”, *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, n.º 4, 2013, pp. 117-129.
- CANDAU CHACÓN, M. L., “Los libros de Avisos: fórmula de educación y adoctrinamiento en la Edad Moderna. España e Inglaterra”, en María Luisa Candau Chacón (ed.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 29-81.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (ed.), *Synodicon hispanum*, vol. III. Astorga, León y Oviedo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981.
- CAÑIZARES, V., “Fichero “A” de nombres medievales de personas en el Archivo de la Catedral de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, n.º 8, 1994, pp. 161-190.
- CARBALLO BARRAL, B., “Redes familiares en la inmigración hacia el ensanche este de Madrid (1860-1878)”, en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.), *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 201-230.
- CARMONA GONZÁLEZ, I; SAIZ PUENTE, M. S., “El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas”, *Matronas profesión*, n.º 4, 2009, pp. 14-19.
- CARRETERO MELO, A., “Antroponimia en la edad moderna. El nombre de pila del varón”, *Nouvelle revue d’onomastique*, vol. 37-38, 2001, pp. 43-56.
- CARRETERO SUÁREZ, H., “Matrimonio y procreación de las mujeres nobles asturianas en la Edad Moderna”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 27-38.
- CASEY, J., “La conflictividad en el seno de la familia”, *Estudis: Revista de historia moderna*, n.º 22, 1996, pp. 9-26.
- CASTA, F., *Le diocèse d’Ajaccio, Beauchesne*, Paris, 1974.
- CASTRO DÍAZ, B., “Aproximación histórica á onomástica na comarca eumesa (séculos XVII-XIX)”, *Murguía: revista galega de historia*, n.º 23/24, 2011, pp. 53-72.
- CASTRO DÍAZ, B., “Familia, apadriñamento e onomástica na bisbarra eumesa: unha aproximación histórico-etnográfica (séculos XVII-XIX)”, *Cátedra: revista eumesa de estudos*, n.º 18, 2011, pp. 413-474.
- CASTRO, R. DE, *Cantares Gallegos*, Cátedra, Madrid, 1975.
- CAVA LÓPEZ, M. G., “Intervenciones familiares en la gestión tutelar de los huérfanos extremeños: siglos XVI-XVIII”, en Antonio Irigoyen López, Antonio Luis Pérez Ortiz (eds.), *Familia, transmisión, y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2002, pp. 57-74.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F., “Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII: el ejemplo de Murcia”, en Agustín Redondo (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988, pp. 37-50.

- CHACÓN JIMÉNEZ, F., “Presentación: propuestas teóricas y organización social desde la Historia de la Familia en la España moderna”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 18, 1998, pp. 17-26.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F., “Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XIII-XX)”, en Francisco Chacón Jiménez, Juan Hernández Franco (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 51-66.
- CHAUVARDE, J. F., “«Ancora che siano invitati molti compari al Battesimo»: parrainage et discipline tridentine à Venise”, en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 341-368.
- CHRISTIAN, W. A., *Apariciones en Castilla y Cataluña: (siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990.
- COLLOMP, A., “Un stock de prénoms dans deux groupes de villages de Haute-Provence, de 1620 à 1770”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 169-176.
- CONTRERAS, J., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700): poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982.
- CORDEIRO MOLEDO, C; VARELA POMBO, S., “Aproximación á onomástica de Cangas do Morrazo no século XVIII”, *Cadernos de Lingua*, vol. 20, 1999, pp. 85-95.
- CORSINI, C. A., “Prénoms et classe sociale. Les enfants trouvés à Sienne, 1766-1768”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 177-187.
- COURIOL, É., “Godparenthood and social relationships in France under the Ancien Régime: Lyons as a case study”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 124-151.
- CUESTA ESTÉVEZ, G. J., “Oficios y profesionales en la onomástica del siglo XVI”, *Aljaranda: revista de estudios tarifeños*, n.º 22, 1996, pp. 21-24.
- DA ORDEN, L., “Amigos y compañeros: inmigración gallega a la Argentina e inserción ocupacional a través de las cartas de un coruñés «atípico» (1920-1930)”, en Xosé M. Núñez Seixas, Domingo L. González Lopo (eds.), *Amarras de tinta: emigración transoceánica e escrita popular na Península Ibérica: séculos XIX-XX*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2011, pp. 147-178.
- DELORD, J.-F., “Les prénoms à Fronton (Haute-Garonne) du XVIe siècle à nos jours”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 85-98.
- DENJEAN, C., “Jeux anthroponymiques identitaires des juifs et convertis de l’est de la péninsule ibérique, XVe siècle”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 295-312.
- DESPLAT, C., *La Vie, l’amour, la mort: rites et coutumes XVIe-XVIIIe siècles*, J et D, Biarritz, 1995.

- DÍAZ-PINTADO PARDILLA, J., “Una forma de marginación: los niños expósitos de Manzanares en la Edad Moderna”, *Cuadernos de estudios manchegos*, n.º 20, 1990, pp. 281-315.
- DOBLANOVIC, D; MOGOROVIC CRLJENKO, M., “Godparents and marriage witnesses in Istria from the fifteenth to the seventeenth century”, *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, pp. 9-29.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M., “La lactancia en la Alta Extremadura”, *Revista de Folklore*, vol. 8, n.º 89, 1988, pp. 147-157.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A; CAMARERO, C; CAMPOS, J. (eds.), *Vecindario de Ensenada 1759*, vol. 2, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid, 1991.
- DUBERT GARCÍA, I., *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen: el ejemplo de Santiago de Compostela en el siglo XVIII*, Universidade, Servicio de Publicacións, Santiago de Compostela, 1987.
- DUBERT GARCÍA, I., “Mecanismos asistenciales y mortalidad infantil en la Galicia del interior: el Hospital de San Pablo de Mondoñedo de 1780 a 1850”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 1, 1988, pp. 199-224.
- DUBERT GARCÍA, I., “Estudio histórico del parentesco a través de las dispensas de matrimonio y de los archivos parroquiales en la Galicia del Antiguo Régimen: primera aproximación”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 2, 1989, pp. 167-191.
- DUBERT GARCÍA, I., “La conflictividad familiar en el ámbito de los tribunales señoriales y reales de la Galicia del Antiguo Régimen (1600-1830)”, en *Obradoiro de Historia Moderna: Homenaje al Profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su cátedra*, Servicio de Publicacións e Intercambio científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1990, pp. 73-102.
- DUBERT GARCÍA, I., “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del antiguo régimen”, *Studia historica. Historia moderna*, n.º 9, 1991, pp. 117-142.
- DUBERT GARCÍA, I., *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna, 1550-1830: (estructura, modelos hereditarios y conflictividad)*, Edicións do Castro, 1992.
- DUBERT GARCÍA, I., “Alma de curas y Cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, en Marco Virgilio García Quintela (ed.), *Las religiones en la historia de Galicia*, Servicio de Publicaciones Universidade da Coruña, A Coruña, 1996, pp. 379-412.
- DUBERT GARCÍA, I., “Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen”, *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, n.º 35, 2005, pp. 9-26.
- DUBERT GARCÍA, I., *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2007.
- DUBERT GARCÍA, I., “Vejez, familia y reproducción social en España, siglos XVII-XX”, *Revista de Demografía Histórica*, vol. 26, n.º 2, 2008, pp. 87-122.
- DUBERT GARCÍA, I., “Ilegitimidad, matrimonio y mercados de trabajo femeninos en la Galicia interior, 1570-1899”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 24, 2015, pp. 49-86.
- DUPÂQUIER, J; BIDEAU, A; DUCREUX, M.-E. (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984.

- DÜRR, M., “Prénoms et parenté. Liens entre prénoms et parrainage à Préty, 1690-1750”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 189-202.
- DUTRA BÔSCARO, A. P., “Cotidianas: as relações de compadrio na Serra Da Mantiqueira – séculos XVIII e XIX”, *Tempos Históricos*, vol. 21, n.º 2, 2017, pp. 265-286.
- EGIDO LÓPEZ, T., “Mentalidades y percepciones colectivas”, en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, pp. 57-71.
- EIRAS ROEL, A., “En torno a la emigración gallega a América en el siglo XIX: algunas consideraciones a la luz del ejemplo canario”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, vol. 1, 1988, pp. 225-240.
- EIRAS ROEL, A., “La emigración gallega a América. Panorama general”, en Antonio Eiras Roel (ed.), *La emigración española a Ultramar, 1492-1914*, Tabapress, Madrid, 1991, pp. 17-39.
- EIRAS ROEL, A., “El régimen señorial en Galicia a finales de la Edad Moderna: evaluación”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 6, 1997, pp. 7-46.
- ERICSSON, T., “Who wants to be a godparent? Baptisms in a Lutheran Church in Paris, 1755-1804”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 227-243.
- FALCÓN PÉREZ, M. I., “Antroponimia aragonesa del siglo XV”, *Aragón en la Edad Media*, n.º 13, 1997, pp. 217-259.
- FAUVEL, D., “Choix des prénoms et tradition familiale: Pays de Caux, 1600-1900”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 99-108.
- FERNÁNDEZ CASTRO, J. A., “Os nomes dos devanceiros. Antroponimia estradense, séculos XVII e XVIII”, *A Estrada. Miscelánea histórica e cultural*, vol. 13, 2010, pp. 179-200.
- FERNÁNDEZ CASTRO, J. A., “Padriños, madriñas, afillados e compadres en Terra de Tabeirós, 1635-1850”, *A Estrada: Miscelánea histórica e cultural*, n.º 20, 2017, pp. 49-76.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Las misiones populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (ss. XVI-XVII)”, en Miguel Romaní Martínez, María Angeles Novoa Gómez (eds.), *Homenaje a José García Oro*, Servicio de Publicaciones Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 153-170.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “La Tierra de Montes en la Época Moderna. Permanencias y cambios una sociedad rural del Antiguo Régimen”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 11, 2002, pp. 247-288.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Al mando y en buenas asistencias: vejez y grupo doméstico en la Tierra de Tabeirós a mediados del siglo XVIII”, *A Estrada: Miscelánea histórica e cultural*, n.º 10, 2007, pp. 67-86.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “«De crezida edad y con achaques»: vejez y grupo doméstico en las sierras surorientales gallegas a finales del Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 2007, pp. 307-331.

- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “«Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana»: iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)”, *Manuscripts: Revista d’història moderna*, n.º 25, 2007, pp. 157-186.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Arrieros y traficantes en la Galicia rural de la época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 17, 2008, pp. 325-352.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., ““Sería nunca acabar contar los muchos odios envejecidos atajados”: los misioneros jesuitas y la pacificación social en Galicia (1555-1675)”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 21, 2009, pp. 167-186.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Del litoral sudoccidental a las montañas del interior: mujer, vejez y asistencia familiar en la Galicia del siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Familias y relaciones diferenciales: género y edad*, Universidad de Murcia, Murcia, 2009, pp. 149-165.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Matrimonio y régimen dotal en la Galicia de transición al interior en el siglo XVIII”, en María Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves (eds.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, CITCEM, Braga, 2010, pp. 33-55.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “Población rural, mundo urbano y migraciones”, en Isidro Dubert García (ed.), *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 39-93.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C., “La pequeña edad de hielo en Galicia: estado de la cuestión y estudio histórico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 25, 2016, pp. 9-39.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C.; DUBERT GARCÍA, I., “Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 6, 1994, pp. 237-262.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F., *O padróon de San Clodio de 1580*, Asociación Galega de Onomástica e Instituto da Lingua Galega, Santiago de Compostela, 2008.
- FERRO COUSELO, X., “El Canónigo compostelano Ribadeneira, oidor y regente de la Rota Romana: su correspondencia con el obispo de Orense, D. Dámaso Iglesias (1827-29)”, *Compostellanum*, vol. 17, n.º 1-4, 1972, pp. 117-162.
- FERRO RUIBAL, X. (ed.), *Diccionario dos nomes galegos*, Ir Indo Edicións, Vigo, 1992.
- FERRO RUIBAL, X., “Onomástica galega: lo hecho y lo por hacer”, en José Luis Ramírez Sádaba (ed.), *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 35-90.
- FERRO TAVARES, M. J., “Judeus de Castela en Portugal no final da Idade Media: onomástica familiar e mobilidade”, *Sefarad*, vol. 74, n.º 1, 2014, pp. 89-144.
- FILIPPINI, N. M., “Prêtres et mort-nés: un cas vénitien d’enregistrement paroissial des avortons et des enfants mort-nés au XIXe siècle”, en Gaëlle Clavandier, Philippe Charrier, Vincent Gourdon, Nathalie Sage-Pranchère, Catherine Rollet (eds.), *Morts avant de naître, la mort périnatale*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2018, pp. 65-82.
- FINE, A., “Le parrain, son filleul et l’au-delà”, *Études rurales*, vol. 105-106, 1987, pp. 123-146.

- FINE, A., "L'héritage du nom de baptême", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 42, n.º 4, 1987, pp. 853-877.
- FINE, A., "Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740-1940", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 108-125.
- FINE, A., *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Fayard, 1994.
- FINE, A.; OUELLETTE, F.-R., "La révolution du nom dans les sociétés occidentales contemporaines", en Agnès Fine, Fran Ouellette (eds.), *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 2005, pp. 13-43.
- FLORES ARROYUELO, F. J., *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*, Alianza, Madrid, 2006.
- FLORES DE LA FLOR, M. A., "La presencia de los monstruos en la prensa hispánica finidieciochesca", *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, n.º 24, 2012, pp. 83-104.
- FLORES DE LA FLOR, M. A., "La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, n.º LXVI, 2014, pp. 169-194.
- FONTE, T. A. DA, "No limiar da honra e da pobreza: A infancia desvalida e abandonada no Alto Minho (1698-1924)", 2004, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais.
- FOUCRIER, A., "La parenté spirituelle chez le Français de San Francisco (Californie) au temps de la ruée vers l'or, à partir de registres de l'église française Notre-Dame-des-Victoires: (1856-1869)", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 415-427.
- FOX, R., *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- FRAGA VÁZQUEZ, G., "O Arciprestado de Bolaño: vida parroquial S. XVII-XIX", *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 20, n.º 41, 2010, pp. 227-236.
- FRAGA VÁZQUEZ, G., "Seglares al servicio de la Catedral de Lugo", *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 27, n.º 54, 2017, pp. 163-175.
- FUENTES ALENDE, J., "El bautismo prenatal en «A Ponte Do Ramo», Cuntis (Pontevedra)", *Revista de Folklore*, vol. 8, n.º 89, 1988, pp. 164-167.
- FÚSTER SIEBERT, V., "Estudio de la consanguinidad en el marco de un análisis biodemográfico: el caso de una comunidad rural de Galicia", *Revista de Demografía Histórica*, vol. XIX, n.º 1, 2001, pp. 17-34.
- GADY, B., "La construction des réseaux professionnels et artistiques à Paris au XVII siècle: Charles Le Brun parrain et compère", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 369-384.
- GALENDE DÍAZ, J. C.; GARCÍA GALLARÍN, C., "Onomástica y deonomástica del siglo XVII", en *V Jornadas Científicas sobre Documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Madrid, 2006, pp. 165-182.

- GARCÍA CORNEJO, R., “La antroponimia masculina en un padrón de cuantías de 1486”, *Anuario de estudios filológicos*, n.º 24, 2001, pp. 137-152.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M., “Ya en pleitos desde la más tierna infancia: menores, tutores, litigios”, *Revista de Demografía Histórica*, vol. 31, n.º 2, 2013, pp. 87-112.
- GARCÍA GALÁN, S., “Las practicas tradicionales y la medicalización del parto: una convivencia tensa en la sociedad contemporánea”, en Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez, Sonia García Galán (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 109-128.
- GARCÍA GONZÁLEZ, F., “Investigar historia rural en España y Francia en la Época Moderna. Impulso y renovación desde la historia comparada”, en Ofelia Rey Castelao, Fernando Suárez Golán (eds.), *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 171-203.
- GARCÍA HERRERO, M. DEL C., “«Administrar el parto y recibir la criatura»: aportación al estudio de Obstetricia bajomedieval”, *Aragón en la Edad Media*, n.º 8, 1989, pp. 283-292.
- GARCÍA HERRERO, M. DEL C., *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2009.
- GARCÍA Y GARCÍA, A.; BERNAL PALACIOS, A. (eds.), *Synodicon hispanum*, vol. I. Galicia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981.
- GARRETT, J., “Spiritual Kinship, Godparenthood and Proofs of Age of Heirs to Northumberland Estates, 1401-1472”, *Northern History*, vol. 49, n.º 2, 2012, pp. 185-201.
- GHIRARDI, M.; IRIGOYEN LÓPEZ, A., “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, vol. 69, n.º 246, 2009, pp. 241-272.
- GÓMEZ CARRASCO, C. J.; GARCÍA GONZÁLEZ, F., “Parentesco ficticio y red social en la España meridional (Albacete, 1750-1808)”, *Popolazione e Storia*, vol. 1, 2008, pp. 35-54.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Onomástica y devoción: la difusión de nuevos cultos marianos en la Galicia meridional, durante los siglos XVIII y el XIX: el obispado de Tuy”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, pp. 165-184.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, en León Carlos Álvarez Santaló, Carmen María Cremades Griñán (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, pp. 247-260.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 11, 2002, pp. 135-190.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, Xunta de Galicia, 2002.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Mentalidad religiosa y comportamientos sociales en la Galicia Atlántica (1550-1850)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 11, 2002, pp. 221-246.

- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Migraciones históricas de los gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 12, 2003, pp. 167-182.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “De bárbaros a devotos: la reforma tridentina en Galicia (1550-1750)”, en *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América: VII Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2008, pp. 141-171.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., “Organizando el «granero». De la historia de las mentalidades a la nueva historia cultural. El ejemplo gallego. Un intento de balance y perspectivas de futuro”, en Ofelia Rey Castelao, Fernando Suárez Golán (eds.), *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 269-297.
- GONZÁLEZ MURADO, O., “A Guerra da Independencia na diocese de Lugo”, *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, vol. 18, n.º 37, 2008, pp. 213-224.
- GONZÁLEZ PAZ, C. A., “Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval”, *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. 51, n.º 117, 2004, pp. 281-312.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C., “La producción tradicional de hierro en la provincia de Lugo: las ferrerías”, *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, n.º 63, 1993, pp. 30-35.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M., “Recuperación de las respuestas perdidas de Mondoñedo a la Información del Ateneo de Madrid (1901-1902)”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n.º 15, 2013, pp. 239-279.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.; MARIÑO FERRO, X. R. (eds.), *Nacemento, casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid, (1901-1902)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M.; PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.), *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995, pp. 49-71.
- GOODY, J., *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Universitat de Valencia, Valencia, 2009.
- GOUJARD, P., “Le stock de prénoms en Pays de Caux, 1686-1795”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 203-207.
- GOURDON, V., *Histoire des grands-parents*, Perrin, Francia, 2001.
- GOURDON, V., “L’affirmation d’un rite familial. Premiers résultats d’une enquête sur les baptêmes civils auprès des municipalités de Charente-Maritime”, *Ecrits d’Ouest*, vol. 13, 2005, pp. 169-198.
- GOURDON, V., “Les pratiques du baptême à Paris et à Rome au XIXe siècle”, *Popolazione e Storia*, vol. 2, 2006, pp. 19-60.

- GOURDON, V., "What's in a name? Choosing kin godparents in nineteenth-century Paris", en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 155-182.
- GOURDON, V., "Les évolutions du baptême en France au XIXe siècle", en Marie-France Morel (ed.), *Accueillir le nouveau-né, d'hier à aujourd'hui*, Eres, Toulouse, 2013, pp. 257-286.
- GOURDON, V., "Le renouveau de l'histoire du parrainage aux époques moderne et contemporaine en France", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 24, 2015, pp. 23-48.
- GOURDON, V; ROBIN-ROMERO, I., "Parrains et voisins? Espace et parrainage en banlieue parisienne au XIXe siècle", *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, pp. 47-72.
- GOURDON, V; ROBIN-ROMERO, I., "Le baptême des illégitimes, XVIe-XXIe siècle", en Carole Avignon (ed.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2018, pp. 225-241.
- GOURDON, V; SAGE-PRANCHÈRE, N., "Enregistrer et gérer mort-nés et fausses couches en France (Époque moderne-XIXe siècle)", en Gaëlle Clavandier, Philippe Charrier, Vincent Gourdon, Nathalie Sage-Pranchère, Catherine Rollet (eds.), *Morts avant de naître, la mort périnatale*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2018, pp. 41-64.
- GOY DIZ, A. E., *Artistas, talleres e gremios en Galicia (1600-1650)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998.
- GUDEMAN, S., "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, n.º 2, 1975, pp. 221-237.
- GUEREÑA, J.-L., "Elementos para una historia del preservativo en la España contemporánea", *Hispania: Revista española de historia*, vol. 64, n.º 218, 2004, pp. 869-896.
- GULLICKSON, G. L., "Amor y poder en la familia protoindustrial", en *Mercados y manufacturas en Europa*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 184-209.
- GUTTON, J.-P., "Matrones, chirurgiens et sages-femmes en Lyonnais aux XVIIe et XVIIIe siècles", en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero (eds.), *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, pp. 105-119.
- HANICOT BOURDIER, S. N., "Ensayo sobre la religiosidad de una comunidad vasca en los siglos XVIII y XIX", *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales*, n.º 10, 2006, p. 15.
- HAREVEN, T. K., *Families, History and Social Change: Life-Course and Cross-Cultural Perspectives*, Westview Press, Oxford, 2000.
- HENAREJOS LÓPEZ, J. F; IRIGOYEN LÓPEZ, A. (eds.), *Escenarios de familia. Trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, Editum-Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2017.
- HENRY, L., "Prénoms régionaux", en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 61-64.
- HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R., *Las Hijas de la Caridad en Ourense: Beneficencia y enseñanza (siglos XIX y XX)*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 2007.

- HERNÁNDEZ FRANCO, J; PÉREZ ORTIZ, A. L; IRIGOYEN LÓPEZ, A., “Parentesco, linaje, patrimonio, oligarquías, grupos sociales, comerciantes... y, por supuesto, familia: a modo de introducción”, en Antonio Irigoyen López, Antonio Luis Pérez Ortiz (eds.), *Familia, transmisión, y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Servicio de Publicaciones, 2002, pp. 11-16.
- HERZOG, T., “Nombres y apellidos ¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, n.º 44, 2007, pp. 1-36.
- HIJANO PÉREZ, M. DE LOS A., “Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española”, *Libros de la Corte.es*, n.º 6, 2013, pp. 8-26.
- HOYEZ, S; RUFFELARD, A., “Prénoms protestants au XVIIe siècle en Brie et en Provence”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 223-230.
- IGLESIAS CASTELLANO, A., “Partos extraordinarios: la representación de lo monstruoso en la España Moderna a través de las relaciones de sucesos”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, n.º 24, 2013, pp. 433-465.
- IMÍZCOZ BEÚNZA, J. M., “Communauté, réseau social, élites. L’armature sociale de l’Ancien Régime”, en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l’Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, pp. 31-66.
- IMÍZCOZ BEÚNZA, J. M., “Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional”, en Sebastián Molina Puche, Antonio Irigoyen López (eds.), *Territorios distantes, comportamientos similares: familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2009, pp. 45-88.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A., “Familia e Iglesia. Normativas y transgresiones en Europa”, en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.), *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 131-149.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A., “Ecclesiastical godparenthood in Early Modern Murcia”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 74-95.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A., “Carrera eclesiástica, servicio doméstico y curso de vida (Murcia, siglo XVIII)”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 34, 2016, pp. 279-295.
- JARQUE MARTÍNEZ, E; ALFARO PÉREZ, F. J., “Herencia, honor y conflictos familiares en el Aragón del siglo XVIII”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, n.º 2, 2016, pp. 137-165.
- JUSSEN, B., *Spiritual Kinship as Social Practice. Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, University of Delaware Press, 2000.
- KINTZ, J.-P., “Société luthérienne et choix des prénoms à Strasbourg, XVIe–XVIIe siècles”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 231-239.

- KLAPISCH-ZUBER, C., “Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 37-47.
- KÜHN, F., “Os homens do governador: relações de parentesco e redes sociais no continente do Rio Grande (1769-1780)”, en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.), *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 385-397.
- LADRA FERNÁNDEZ, X. L., “Os caneiros de Portomarin: achega a un peculiar e desaparecido sistema de pesca da anguía no río Miño”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 45, n.º 110, 1998, pp. 257-286.
- LARQUIE, C., “Amours légitimes et amours illegitimes a Madrid au XVIIe siècle”, en Agustín Redondo (ed.), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985, pp. 69-91.
- LEBRUN, F., “Les prénoms dans une paroisse rurale de l’Anou entre 1751 et 1797. Note sur l’exploitation d’un fichier de famille”, en Jacques Dupâquier, Alain Bideau, Marie-Elizabeth Ducreux (eds.), *Le Prénom: mode et histoire: entretiens de Malher 1980*, École de Hautes Études, Paris, 1984, pp. 241-243.
- LEMA SUÁREZ, X. M., *Onomástica histórica dunha parroquia galega: Berdoias (1607-2000)I. Os nomes masculinos*, Asociación Galega de Onomástica, Santiago de Compostela, 2006.
- LEMEUNIER, G., “Nommer les Expósitos à Lorca (Province de Murcia, Espagne) au XVIIIe et XIXe siècles”, en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.), *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier), pp. 309-320.
- LETT, D., “Les frères et les soeurs, «parentes pauvres» de la parenté”, *Medievales: Langue, textes, histoire*, n.º 54, 2008, pp. 5-12.
- LINARES ABAD, M., “Mujeres matronas, un recorrido por la Historia con perspectiva de Género”, en *I Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, 2009, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2009, p. 28.
- LIS QUIBÉN, V., *La Medicina popular en Galicia*, Akal, Madrid, 1980.
- LOBO CARRERA, M., “Indígenas, canarios, moriscos y negros”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 209-219.
- LOPES, M. A., “As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos”, en Irene Vaquinhas (ed.), *História da Vida Privada em Portugal*, vol. III, Círculo de Leitores e Temas, Lisboa, 2011, pp. 152-193.
- LOPES, M. A., “Os alimentos nos rituais familiares portugueses (1850-1950)”, en Maria Marta Lobo de Araújo, António Clemente, Anabela Ramos, Alexandra Esteves (eds.), *O tempo dos alimentos e os alimentos no tempo*, CITCEM, Braga, 2012, pp. 167-179.
- LÓPEZ MORÁN, B., *El Bandolerismo gallego en la primera mitad del siglo XIX*, Edición do Castro, Sada, 1995.
- LÓPEZ PÉREZ, M. DEL M., “Ferias y mercados en Castilla al final del antiguo régimen”, 2004, Universidad Complutense de Madrid.

- LUGÃO RIOS, A. M., "The politics of kinship. Compadrio Among Slaves in Nineteenth-Century Brazil", *The History of the Family*, vol. 5, 2000, pp. 287-298.
- LYNCH, J. H; LYNCH, J. M., *Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*, Cornell University Press, 1998.
- MALABRE, N., "Baptême et renouveau paroissial à Notre-Dame Saint-Alban (Lyon) de 1944 à 1949", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 45-61.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., "Sobre linajes y peleas de perros: parentelas y pependencias en la Castilla Moderna", en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.), *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 151-183.
- MARCATO, C., *Nomi di persona, nomi di luogo. Introduzione all'onomastica italiana*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- MARTIN, B., "Une pastorale idéale du baptême à la vielle de la Révolution: le Rituel de Lyon de 1787", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 39-44.
- MARTÍNEZ ALCÁZAR, E., "El cuidado espiritual y físico: primeras atenciones a la infancia en la España del siglo XVIII", *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, n.º 4, 2013, pp. 131-156.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, E., "La mortalidad infantil y juvenil en la Galicia urbana del Antiguo Régimen: Santiago de Compostela, 1731-1810.", *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, pp. 45-78.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, E., "Los expósitos del Hospital Real de Santiago, 1651-1840: análisis evolutivo", en Camilo Fernández Cortizo, Domingo L. González Lopo (eds.), *Universitas: Homenaje a Antonio Eiras Roel*, Servicio de Publicaciones, Santiago de Compostela, 2002, pp. 313-325.
- MÉNDEZ PÉREZ, J; OTERO PIÑEYRO MASEDA, P. S; ROMANÍ MARTÍNEZ, M., *El Monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI). Historia y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santiago de Compostela, 2016.
- MÉNDEZ PÉREZ, X., "A pegada da invasión francesa ao seu paso por terras de Asma nun documento do mosteiro de Chantada", *Alicerces. Revista de estudos do Miño medio*, vol. III, 2017, pp. 249-270.
- MINELLO, A; DALLA ZUANNA, G; ALFANI, G., "First signs of transition: The parallel decline of early baptism and early mortality in the province of Padua (northeast Italy), 1816-1870", *Demographic Research*, vol. 36, 2017, pp. 759-802.
- MINVIELLE, S., *Dans l'intimité des familles bordelaises: les élites et leurs comportements au XVIIIe siècle*, Éd. Sud ouest, Bordeaux, 2009.
- MIRA CABALLOS, E., "Expósitos en Tierra de Barros en la Edad Moderna. Unos apuntes", en *Actas de las IV Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros*, Asociación Histórica de Almendralejo, Almendralejo, 2013, pp. 361-376.

- MONTES DEL CASTILLO, A., *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1989.
- MONTES, S., *El compadrazgo, una estructura de poder en El Salvador*, UCA Editores, 1979.
- MOREL, M.-F., “Images des nourrices dans la France des XVIIIe et XIXe siècles”, *Pedagogica Historica*, vol. 46, n.º 6, 2010, pp. 803-817.
- MOUTOUKIAS, Z., “La notion de réseau en histoire sociale: un instrument d’analyse de l’action collective”, en José Luis Castellano, Jean-Pierre Dedieu (eds.), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l’Ancien Régime*, CNRS Editions, Paris, 1998, pp. 231-245.
- MUÍÑO NAVEIRA, S., “Algunhas cuestións sobre a antroponimia betanceira”, *Anuario Brigantino*, n.º 29, 2006, pp. 185-196.
- MUÑOZ LÓPEZ, M. DEL P., *Sangre, amor e interés. La familia en la España de la Restauración*, Marcial Pons : UAM, Madrid, 2001.
- NASSIET, M., *La violence, une histoire sociale: France, XVIe-XVIIIe siècles*, Champ Vallon, Seyssel, 2011.
- NAVAZA BLANCO, G; GARCÍA PAZOS, F., “Parroquias e toponimia”, en *A Parroquia en Galicia: pasado, presente e futuro*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 181-201.
- O’SCEA, C., “Nominación de los irlandeses en España, rechazo y asimilación (1600-1680)”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 121-138.
- OTERO EIRIZ, C., *A Chantada fabril. Os curtidos do Asma na Idade Contemporánea*, Asociación de Amigos do Mosteiro de Ferreira de Pallares, Lugo, 2015.
- PAGEOT, P., “Un exemple de parenté baptismale à la fin du Moyen Âge. Porrentruy 1482-1500”, en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 1981, pp. 53-70.
- PAGEOT, P., *Enfants sans parents. Les enfants trouvés en Limousin-Périgord*, L’Harmattan, Paris, 1995.
- PALANQUE, J.-R., *Le diocèse d’Aix-en-Provence*, Beauchesne, Paris, 1975.
- PALLOL TRIGUEROS, R., “Un hogar abierto: familias inmigrantes en el crecimiento de Madrid a través de un caso de estudio, Chamberí 1860-1905”, en Giovanni Levi, Raimundo A. Rodríguez Pérez (eds.), *Familias, jerarquización y movilidad social*, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, pp. 231-244.
- PASCUAL RAMOS, E., “Hospicios y expósitos en Mallorca durante el siglo XVIII (1701-1812)”, *Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història*, n.º 66, 2017, pp. 101-119.
- PECH, S., “L’influence des nourrices sur la formation physique et morale des enfants qu’elles allaitent selon les médecins et moralistes espagnols des XVIème et XVIIème siècles”, *Paedagogica Historica*, vol. 43, n.º 4, 2007, pp. 493-507.

- PÉREZ SAMPER, M. DE LOS Á., “El chocolate en la España Moderna: negocio y placer”, en Gloria Franco Rubio (ed.), *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, Siníndice, Logroño, 2016, pp. 61-95.
- PERIÁÑEZ GÓMEZ, R., “¿Cómo se llaman los esclavos en la Extremadura moderna?”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 221-228.
- PIILAHTI, K.-M., “Godparenthood in a Finnish rural community”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon (eds.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500-1900*, Palgrave Macmillan, London, 2012, pp. 207-226.
- PINTO VENÂNCIO, R; FERRO DE SOUSA, M. J; GONÇALVES PEREIRA, M. T., “O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII”, *Revista Brasileira de História*, vol. 26, n.º 52, 2006, pp. 273-294.
- PIRES DE ALMEIDA, F., “O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI”, *Medievalista*, n.º 16, 2014, pp. 2-28.
- PIRES DE ALMEIDA, F., “Felizes os que morrem «anjinhos»: batismo e morte infantil em Portugal (séculos XVI-XVIII)”, *Erasmio. Revista de historia Bajomedieval y Moderna*, n.º 2, 2015, pp. 43-53.
- PIRES DE ALMEIDA, F., “La exaltación de la Dinastía Braganza en el bautismo real: el espacio sacro como propaganda”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, n.º 35, 2017, pp. 1-13.
- PITT-RIVERS, J., “L’elecció del padrí i l’elecció del nom: introducció a l’estudi del cas”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, n.º 5, 1984, pp. 85-94.
- PORTELA SILVA, E; PALLARES MÉNDEZ, M. C., “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX-XIII”, en Pascual Martínez Sopena (ed.), *Antroponimia y sociedad: sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Valladolid, Zaragoza, Zaragoza, 1995, pp. 21-47.
- PRESEDO GARAZO, A., “La hidalguía gallega: características esenciales de la nobleza provincial del Reino de Galicia durante el Antiguo Régimen”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 10, 2001, pp. 225-245.
- PRESEDO GARAZO, A., “Dinámica de casa y reproducción social en la hidalguía gallega durante el siglo XVIII”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n.º 17, 2004, pp. 117-142.
- PRESEDO GARAZO, A., “La imagen del poder de los hidalgos gallegos en la Época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 20, 2011, pp. 221-250.
- PRESEDO GARAZO, A., “La preeminencia social de la nobleza gallega en el espacio sagrado durante los siglos XVI y XVII”, *Diversarum rerum: revista de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Ourense*, vol. 9, 2014, pp. 409-432.
- PUIGVERT I SOLÀ, J. M., “Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña moderna: historiografía e historia”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, pp. 167-206.

- QUEMENER, P.-Y., “Le parrainage, rouage essentiel des procesus de prénomination”, *Kaier ar Poher*, vol. 41, 2013, pp. 4-17.
- RAMÍREZ GÁMIZ, F., *Comportamientos demográficos diferenciales en el pasado: aplicación del método de reconstrucción de familias a la población de Iznájar (siglos XVIII-XX)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2001.
- RECIO MORALES, Ó., “El lastre del apellido irlandés en la España del siglo XVIII”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 103-120.
- REY CASTELAO, O., “Mecanismos reguladores de la nupcialidad en la Galicia atlántica. El matrimonio a trueque”, en *Obradoiro de Historia Moderna: Homenaje al Profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su cátedra*, Servicio de Publicacións e Intercambio científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1990, pp. 247-268.
- REY CASTELAO, O., “Hombres y ejército en Galicia: La leva de 1762”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n.º 7, 1994, pp. 199-224.
- REY CASTELAO, O., “Movimientos migratorios en Galicia, siglos XVI-XIX”, en Antonio Eiras Roel (ed.), *Migraciones internas y medium-distance en la Península Ibérica, 1500-1900*, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Santiago de Compostela, 1994, pp. 85-130.
- REY CASTELAO, O., *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995.
- REY CASTELAO, O., *A Galicia clásica e barroca*, Galaxia, Vigo, 1998.
- REY CASTELAO, O., “La iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento”, en José Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, vol. 3, Parteluz, 1998, pp. 341-364.
- REY CASTELAO, O., “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, *Bulletin Hispanique*, vol. 100, n.º 2, 1998, pp. 271-311.
- REY CASTELAO, O., “La diócesis de Lugo en la época moderna”, en José García Oro (ed.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. 15, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 95-166.
- REY CASTELAO, O., “Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la Edad Moderna”, en Francisco Chacon Jiménez, Juan Hernández Franco, Francisco García González (eds.), *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 211-232.
- REY CASTELAO, O., “A vueltas con la difusión de impresos en la Edad Moderna”, en *Modernitas: estudios en homenaje al Profesor Baudilio Barreiro Mallón*, 2008, pp. 31-52.
- REY CASTELAO, O., “La lucha por el agua en el país de la lluvia: Galicia, siglos XVI-XIX”, *Vínculos de Historia*, n.º 1, 2012, pp. 45-72.

- REY CASTELAO, O., “Diferencias e intercambios culturales entre el campo y la ciudad respecto de las mujeres en la España del siglo XVIII”, *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales*, vol. 14, n.º 27, 2013, pp. 8-25.
- REY CASTELAO, O., “Las campesinas gallegas y el honor en la Edad Moderna”, en María Luisa Candau Chacón (ed.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 417-440.
- REY CASTELAO, O., “Niños y adolescentes urbanos en Galicia: marginación y vías de inserción en la segunda mitad del siglo XVIII”, en Maria Marta Lobo de Araújo, María José Pérez Álvarez (eds.), *Do silêncio à ribalta: os resgatados das margens da História (séculos XVI-XX)*, Universidade do Minho, Braga, 2015, pp. 7-22.
- REY CASTELAO, O., “Parrains et marraines en Galice aux XVIe-XIXe siècles: le diocèse de Saint-Jacques-de-Compostelle”, en Guido Alfani, Vincent Gourdon, Isabelle Robin (eds.), *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée, XVIe-XXIe siècle*, Peter Lang, Bruselas, 2015, pp. 69-98.
- REY CASTELAO, O., “De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrinazgo en Santiago de Compostela, siglos XVII-XVIII”, en Inmaculada Arias de Saavedra Aliás, Miguel Luis López Guadalupe Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*, Universidad de Granada, Granada, 2015, pp. 195-214.
- REY CASTELAO, O., “Crisis familiares y migraciones en la Galicia del siglo XVIII desde una perspectiva de género”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, n.º 2, 2016, pp. 201-236.
- REY CASTELAO, O., “El apadrinamiento de los expósitos de la Inclusa de A Coruña, siglos XVIII-XIX”, en Rafael Torres Sánchez (ed.), *Studium, Magisterium et Amicitia. Homenaje al Profesor Agustín González Enciso*, Ediciones Eunote, Pamplona, 2018, pp. 487-494.
- REY CASTELAO, O.; BARREIRO MALLÓN, B., *Pobres, peregrinos y enfermos: la red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Nigra, Santiago de Compostela, 1999.
- REY CASTELAO, O.; BARREIRO MALLÓN, B., “Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela, siglos XVII-XIX”, en María José Pérez Álvarez, Maria Marta Lobo de Araújo (eds.), *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2014, pp. 209-238.
- REY CASTELAO, O.; RIAL GARCÍA, S., *Historia das mulleres en Galicia. Idade Moderna*, Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Igualdade, Nigratrea, Santiago de Compostela, 2010.
- REZENDE ANDRADE, M., “Compadrio, casamento e espaço em zona de fronteira agrícola: redes sociais da elite rural de Piranga (Minas Gerais, 1760-1850)”, *Tempos Históricos*, vol. 19, n.º 2, 2015, pp. 235-267.
- RIAL GARCÍA, S., *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*, Concello de Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2009.
- RIAL GARCÍA, S. M., “Solas y pobres: las mujeres de las ciudades de Galicia ante la marginalidad y la prostitución”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 16, 2005, pp. 301-332.

- RIAL GARCÍA, S. M; REY CASTELAO, O., “Las viudas de Galicia a fines del Antiguo Régimen”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n.º 34, 2008, pp. 91-122.
- RIART FERRER, J., “Evolució dels prenomes de la parròquia de Solsona (segles XVII-XX). L’invent de la tradició”, *Societat d’Onomàstica: butlletí interior*, n.º 93, 2003, pp. 493-510.
- RÍO BARJA, F. X; MAGDALENA VIDAL, V., *Cartografía xurisdiccional de Galicia no século XVIII*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990.
- RÍOS VICENTE, J; RÍOS VICENTE, J; AGÍS VILLAVERDE, M., “Identidad y cultura: la desacralización del símbolo”, en *Identidad y cultura : reflexiones desde la Filosofía*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2001, pp. 121-142.
- ROBIN-ROMERO, I., *Les orphelins de Paris: enfants et assistance aux XVIe-XVIIIe siècles*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007.
- RODRÍGUEZ CALLEJA, J. E; VIERA ORTEGA, A. J., “Padrinazgo y parentesco espiritual en Telde durante el siglo XVI”, en *XIV Coloquio de historia Canario-Americana, Cabildo Insular de Gran Canaria*, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 948-974.
- RODRÍGUEZ, P., *El Catecismo romano ante Felipe II y la inquisición española: los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Rialp, Madrid, 1998.
- RODRÍGUEZ TORO, J. J., “Los nombres de pila españoles en época preclásica (según el padrón general de Sevilla, año 1533)”, *Nouvelle revue d’onomastique*, vol. 52, n.º 1, 2010, pp. 221-235.
- ROSSI, P., “La distribución de noms, outil pour l’analyse des dynamiques migratoires”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 153-162.
- RUBIO VELASCO, P., “La naturaleza del padrinazgo en la comarca de Ciudad Rodrigo (Salamanca) a lo largo del siglo XVIII”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 9, n.º 36, 2018, p. 11.
- RUHSTALLER, S., “Los elementos constituyentes de la antroponimia hispánica y su contenido semántico referencial”, *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, n.º 16, 1993, pp. 131-140.
- RUIZ ORTIZ, M., “Normas y resistencias femeninas: una mirada cotidiana a través de las Sumas de confesión (SS.XVI-XVIII)”, en María Luisa Candau Chacón (ed.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 165-188.
- RYSKAMP, G. R., “The Intergenerational Transmission of Surnames in Spain and Latin America (1599-1900)”, *Journal of Family History*, vol. 37, n.º 4, 2012, pp. 428-452.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “Casa y comunidad en la Galicia interior: c. 1750-c.1860”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 2, 1989, pp. 95-143.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “La economía vitícola en la Galicia del Antiguo Régimen”, *Agricultura y sociedad*, n.º 62, 1992, pp. 111-166.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “Datos para un estudio comarcal da mortandade de «párvulos» en Galicia (fins do XVII - mediados do XIX)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 1, 1992, pp. 79-95.

- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 6, 1994, pp. 279-296.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., *La Vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Crítica, Barcelona, 1994.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “O hábitat no noroeste peninsular nos ss. XVI-XIX”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 9, 1997, pp. 173-193.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “A rede parroquial desde finais do século XV a mediados do XIX”, en Fernando García Pazos (ed.), *A Parroquia en Galicia: pasado, presente e futuro*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 77-104.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., “La vida en los pazos gallegos: entre la civilidad y la rudeza”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, vol. 35, 2009, pp. 163-191.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P.; SOBRADO CORREA, H.; PRESEDO GARAZO, A., “La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX: resultados de una investigación en curso”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 22, 2013, pp. 93-128.
- SAAVEDRA VÁZQUEZ, M. DEL C., “Poder y política”, en Isidro Dubert García (ed.), *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 319-358.
- SÁEZ GONZÁLEZ, M., *La platería en Monforte de Lemos*, Diputación Provincial de Lugo, Servicio de Publicaciones, Lugo, 1987.
- SAGE-PRANCHÈRE, N., *Mettre au monde: sages-femmes et accouchées en Corrèze au XIXe siècle*, Archives départementales de la Corrèze, Tulle, 2007.
- SALAS, J. A., “De l’abandon à l’insertion sociales: les enfants trouvés de l’Hôpital de Notre-Dame-De-Grâce à Saragosse aux XVIIe et XIXe siècles”, en Jean-Pierre Bardet, Guy Brunet (eds.), *Noms et destins des Sans Famille*, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007 (Collection Roland Mousnier), pp. 321-334.
- SALAZAR ACHA, J. DE, “La utilidad de la genealogía para el conocimiento de la evolución de los usos onomásticos”, en José Luis Ramírez Sádaba (ed.), *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, 2005, pp. 177-200.
- SALINERO, G., “Sistemas de nominación e inestabilidad antroponímica moderna”, en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 9-26.
- SALINERO, G.; TESTÓN NÚÑEZ, I., “Movilidad y antroponimia”, en Gregorio Salinero, Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 1-8.
- SALINERO, G.; TESTÓN NÚÑEZ, I. (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010.
- SÁNCHEZ CHÁVES, K., “Niños expósitos y huérfanos en la provincia de Costa Rica, siglo XVIII”, *Diálogos: Revista electrónica de historia*, vol. 5, 2005, p. 14.

- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “Patrones y prácticas asociadas al padrinazgo en un entorno rural: el valle de Iguña durante el s. XVII”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, n.º 29, 2014, pp. 15-16.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “La evolución del padrinazgo en la España cantábrica (siglos XVII-XVIII)”, en Félix Labrador Arroyo (ed.), *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas de investigación en Historia Moderna*, Cinca, Madrid, 2015, pp. 1253-1273.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “Padrinazgo bautismal e inserción del foráneo en la Cantabria moderna”, en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, Manuel F. Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015, pp. 1667-1684.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “De la clientela a la familia, ¿un camino de ida y vuelta? El fenómeno del padrinazgo en el Valle de Iguña (siglos XVII-XIX).”, en Juan Francisco Henarejos López, Antonio Irigoyen López (eds.), *Escenarios de familia. Trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, Editum-Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2017, pp. 145-156.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “Padrinazgo bautismal y parentesco espiritual: modelos y experiencias en la Cantabria moderna”, 2017, Universidad de Cantabria, Tesis Doctoral.
- SÁNCHEZ DIEGO, H. F., “Bautismo y padrinazgo en las sinodales castellanas antes y después de Trento: norma vs. realidad”, en Ofelia Rey Castelao, Rubén Castro Redondo, Camilo Fernández Cortizo (eds.), *La vida inquieta. Conflictos sociales en la Edad Moderna*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2018, pp. 337-354.
- SÁNCHEZ GARCÍA, M. Á., “Ilegítimos y expósitos en Hellín durante el siglo XVIII”, *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, n.º 46, 2002, pp. 57-75.
- SÁNCHEZ RUBIO, R; TESTÓN NÚÑEZ, I., “Situación y perspectiva de los estudios de antroponimia en la España Moderna”, en Andrea Addobbati, Roberto Bizzocchi, Gregorio Salinero (eds.), *L'Italia dei cognomi: l'antroponimia italiana nel quadro mediterraneo*, Pisa University Press, Pisa, 2012, pp. 67-113.
- SEGALEN, M., *Antropología histórica de la familia*, Taurus, Madrid, 2004.
- SOBRADO CORREA, H., “Aproximación al consumo alimentario en el área rural gallega: el interior lucense (ss. XVII-XIX)”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 3, 1994, pp. 87-111.
- SOBRADO CORREA, H., “Transformaciones agrarias, estrategias hereditarias y crecimiento demográfica en las tierras lucenses, 1750-1860”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 5, 1996, pp. 7-40.
- SOBRADO CORREA, H., “El mercado matrimonial en tierras de mejora: estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 1997, pp. 195-222.
- SOBRADO CORREA, H., “Creencias, prácticas religiosas y devoción popular en la Galicia postridentina. La Diócesis de Lugo, siglos XVI al XIX”, *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, vol. 43, n.º 1, 1998, pp. 881-926.

- SOBRADO CORREA, H., “Economía campesina, prácticas sucesorias desigualitarias y familia troncal en la Galicia de la Edad Moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 7, 1998, pp. 201-224.
- SOBRADO CORREA, H., “Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica”, *Boletín de estudios del Seminario “Fontán-Sarmiento” de hagiografía, toponimia y onomástica de Galicia*, vol. 19, 1998, pp. 64-74.
- SOBRADO CORREA, H., “Herederero único y familia troncal en la Galicia interior, 1750-1860”, *Studia historica. Historia moderna*, n.º 23, 2001, pp. 275-303.
- SOBRADO CORREA, H., *La ciudad de Lugo en el Antiguo Régimen, siglos XVI-XIX*, Servicio de Publicacións Diputación Provincial de Lugo, Lugo, 2001.
- SOBRADO CORREA, H., *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna: economía campesina, familia y herencia, 1550-1860*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 2001.
- SOBRADO CORREA, H., “Obstáculos estructurales al desarrollo de los intercambios comerciales en la Galicia de la Edad Moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, vol. 17, 2008, pp. 303-324.
- SOBRADO CORREA, H., “Vello e «mozos vellos»: el papel socioeconómico y cultural de la vejez en la Galicia de la Edad Moderna”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, vol. 18, 2007, pp. 271-306.
- SOBRADO CORREA, H., “Identidad parroquial y comunidad rural en la Galicia de la Edad Moderna”, en María José Pérez Álvarez, Alfredo Martín García (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna; culturas políticas en el mundo hispano*, Fundación Española de Historia Moderna, León, 2012, pp. 705-718.
- SOBRADO CORREA, H., “De la caridad a la solidaridad familiar y comunitaria en la Galicia rural del Antiguo Régimen”, en Alexandra Esteves, Adília Fernandes, António Barbosa, Sofia Fernandes, Tiago Norberto Ferraz (eds.), *Políticas sociais em perspetiva (séculos XVII-XX)*, Universidade do Minho, Braga, 2017, pp. 91-108.
- SOBRADO CORREA, H; DUBERT GARCÍA, I., “La familia y las edades de la vida”, en Isidro Dubert García (ed.), *Historia de la Galicia Moderna, siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 95-150.
- SOBRADO CORREA, H; SOBRADO CORREA, P., “Casamento duns, festa de todos, os ritos e cerimoniais das vodas na Galicia dos nosos devanceiros, séculos XVI-XIX”, *Grial*, vol. 148, 2000, pp. 647-673.
- SONNE DE TORRENS, H. M; TORRENS, M. A. (eds.), *The Visual Culture of Baptism in the Middle Ages. Essays on Medieval Fonts, Settings and Beliefs*, Routledge, New York, 2016.
- SORIA MESA, E., “La imagen del poder. Un acercamiento a las prácticas de visualización del poder en la España Moderna”, *Historia y Genealogía*, n.º 1, 2011, pp. 5-10.
- SOULET, J.-F., *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVIIIe siècle*, Marrimpouey, Pau, 1974.
- SOUTELO VÁZQUEZ, R. (ed.), *De América para a casa: correspondencia familiar de emigrantes galegos no Brasil, Venezuela e Uruguai (1916-1969)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2001.

- SPINKS, B. D., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, England, 1988.
- STARK, D. M., “Ties that bind: baptismal sponsorship of slaves in Eighteenth-Century Puerto Rico”, *Slavery & Abolition*, vol. 36, n.º 1, 2015, pp. 84-110.
- SUÁREZ ÁLVAREZ, P., “El arte de partear: parteras y parturientas a lo largo de la Edad Media”, en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez (eds.), *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Trea, Gijón, 2014, pp. 39-49.
- TARIFA FERNÁNDEZ, A., “Ilegitimidad, pobreza y mentalidad en el Antiguo Régimen: las cédulas de los niños expósitos de Úbeda (1665-1788)”, en León Carlos Álvarez Santaló, María del Carmen Cremades Griñán (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Murcia, Moratalla, 1993, pp. 479-496.
- TASSIN, G., *Avoir des enfants au XVIIIe siècle: natalité, fécondité et mentalités à Haveluy*, L’Harmattan, Paris ; Montréal (Québec), 1998.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., “Familia y paternidad en la «historia de vida» de un letrado (s. XVI-XVII)”, en Gloria Franco Rubio (ed.), *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, Siníndice, Logroño, 2016, pp. 125-147.
- TORRES LUNA, M. P; PAZO LABRADOR, A. J., *Parroquias y arciprestazgos de Galicia*, Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1994.
- TRÉVISI, M., *Au coeur de la parenté: oncles et tantes dans la France des Lumières*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2008.
- VALLET, G., “Pratiques du baptême en Forez d’après les livres de raison, XVII-XVIII siècles”, en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe-XXe siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 185-202.
- VASILE, M., “The Gift of the Godfather: Money and Reciprocity in Spiritual Kinship Relations in Transylvania”, *Journal of Family History*, vol. 43, n.º 1, 2018, pp. 30-50.
- VÁZQUEZ SACO, F; BELOSO GÓMEZ, J; BUJÁN OTERO, P; FERRO RUIBAL, X; PAZ ROCA, M. C; GALICIA; Y OTROS (eds.), *Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral*, Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, Santiago de Compostela, 2003.
- VENARD, M., “Les délais de baptême dans une paroisse de L’Uzège au XVIIIe siècle”, en Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero (eds.), *Histoire des familles, de la démographie et des comportements*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, pp. 279-288.
- VERNIER, B., *Le Visage et le nom: contribution à l’étude des systèmes de parenté*, Presses universitaires de France, Paris, 1999.
- VILLARES PAZ, R., *Identidade e afectos patrios*, Galaxia, Vigo, 2018.

- VINCENT, B., "Les morisques et le parrainage au XVI^e siècle", en Agustín Redondo (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1988, pp. 79-85.
- VIOLIC-KOPRIVEC, A; VEKARIC, N., "Baptism and marriage witnesses of the Catholics of Dubrovnik (1870-71)", *Dubrovnik Annals*, vol. 21, 2017, pp. 97-137.
- VIRET, J. L., "Un hommage rendu à la parenté charnelle: les prénoms multiples en Basse-Normandie au XVIII^e siècle", en Guido Alfani, Philippe Castagnetti, Vincent Gourdon (eds.), *Baptiser: pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI^e-XX^e siècle)*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009, pp. 223-241.
- WILSON, S., *The means of naming. A social and cultural history of personal naming in western Europe*, University College London, London, 1998.
- ZABALZA SEGUIN, A., "Con nombre y apellido: Casa, parentesco e identidad en el Pre-Pirineo de Navarra (1550-1725)", *Vasconia: Cuadernos de historia - geografía*, n.º 28, 1999, pp. 317-332.
- ZABALZA SEGUIN, A., "Identidades cambiantes: la formación del nombre y el apellido en la Navarra moderna", en José Luis Ramírez Sádaba (ed.), *La Onomástica en Navarra y su relación con la de España: actas de las primeras Jornadas de Onomástica (Pamplona, 2003)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pública de Navarra, 2005, pp. 245-262.
- ZABALZA SEGUIN, A., "Nombres viejos y nombres nuevos: sobre la onomástica moderna", *Memoria y civilización: anuario de historia*, n.º 11, 2008, pp. 105-134.
- ZABALZA SEGUIN, A., "La herencia duradera: los apellidos en la Navarra moderna", en Gregorio Salinero, Isabel Testón Núñez (eds.), *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 69-86.
- ZARANDONA FERNÁNDEZ, J. M., "From Pondal to Cabanillas: Ossian and Arthur in the making of a Celtic Galicia", *Liburna*, n.º 6, 2013, pp. 135-158.
- ZONABEND, F., "Jeux de noms. Les noms de personne à Minot", *Études rurales*, vol. 74, 1979, pp. 51-85.
- ZONABEND, F., "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 33, n.º 3, 1978, pp. 656-676.



RELACIÓN DE TABLAS, GRÁFICOS Y MAPAS

GRÁFICOS

Gráfico 1. Evolución de la tendencia a reiterar la elección de padrinos	125
Gráfico 2. Evolución de los padrinos familiares de cada rama	141
Gráfico 3. Evolución de los padrinos homónimos de cada rama	141
Gráfico 4. Evolución de parientes y homónimos de cada rama	142
Gráfico 5. Proporción de parientes en base a su sexo	159
Gráfico 6. Participación de cada rama familiar por parentescos	162
Gráfico 7. Procedencia de los padrinos según origen de los progenitores (San Nicolás de Portomarín, inicios s. XIX)	173
Gráfico 8. Evolución de la elección de padrinos fuera del grupo social	180
Gráfico 9. Evolución de la elección de padrinos con tratamiento por progenitores sin tratamiento.....	190
Gráfico 10. Evolución del recurso a padrinos del clero por áreas.....	197
Gráfico 11. Evolución del padrinazgo de eclesiásticos y de su representatividad.	205
Gráfico 12. Horas de realización de bautizos (finales s. XVIII)	266
Gráfico 13. Evolución del número de nombres según la condición social de los progenitores	294
Gráfico 15. Evolución de la transmisión de nombres a bautizados.....	311

LÁMINAS

Lám.1. Planos de división territorial de Lugo	41
Lám. 2. Parentescos espirituales creados por el bautismo antes del Concilio de Trento ..	49
Lám. 3. Formulario de partida de bautismo de las Constituciones Sinodales del obispo don Matías de Moratinos	56
Lám. 4. Esquema familiar: origen y residencia de los tíos de ambas ramas	144
Lám. 5. Esquema generacional y de grados de parentescos de los progenitores	154
Lám. 6 Leyenda de los árboles genealógicos	379
Lám. 7 Árbol genealógico caso nº1	380
Lám. 8. Árbol genealógico caso nº2	382
Lám. 9. Árbol genealógico caso nº3.....	384
Lám. 10. Árbol genealógico caso nº2.....	387
Lám. 11 Árbol genealógico caso nº5.....	389
Lám. 12 Árbol genealógico caso nº6.....	392

Lám. 13. Árbol genealógico caso nº7	395
Lám. 14. Árbol genealógico caso nº8	399
Lám. 15. Árbol genealógico caso nº9	402

MAPAS

Mapa 1. Las diócesis del noroeste peninsular.....	60
Mapa 2. Importancia del modelo de padrinazgo individual a mediados del siglo XIX..	102
Mapa 3. Importancia de la familia materna en el padrinazgo a mediados del siglo XIX	148
Mapa 4. Proporción de niños bautizados con nombres simples a mediados del siglo XVIII	289

TABLAS

Tabla 1. Características de las parroquias seleccionadas	36
Tabla 2. Bautismos mensuales	66
Tabla 3 Evolución de los índices mensuales de nacimientos	68
Tabla 4. Índice de bautismos mensuales por cultivo	70
Tabla 5. Evolución del tiempo de espera	74
Tabla 6. Días de espera por meses	78
Tabla 7. Días de espera por áreas.....	80
Tabla 8. Tiempo medio de espera por parroquias (s. XIX)	81
Tabla 9. Días de espera por sexo	83
Tabla 10. Días de la semana en que se celebraba el bautismo.....	86
Tabla 11. Índices de bautismo de las festividades fijas marcadas por la diócesis	88
Tabla 12. Índices diarios de bautismos a inicios del siglo XVIII	91
Tabla 13. Clasificación de los modelos de padrinazgo.....	94
Tabla 14. Modelos de padrinazgo en la diócesis de Lugo	96
Tabla 15. Evolución de los modelos de padrinazgo (%)	98
Tabla 16. Evolución de los modelos de padrinazgo por parroquias (s. XIX).....	103
Tabla 17. Modelos de padrinazgo por sexo del bautizado	106
Tabla 18. Evolución de los modelos de padrinazgo por sexo del bautizado (%)	107
Tabla 19. Modelos de padrinazgo por grupo social de los progenitores	109
Tabla 20. Modelos de padrinazgo por situación del bautizado.....	113
Tabla 21. Evolución de la repetición de modelos de padrinazgo entre hermanos	116
Tabla 22. Número de ahijados por padrino.....	120
Tabla 23. Número de ahijados según la calidad del padrino	121
Tabla 24. Proporción de repetición de padrinos entre hermanos	124
Tabla 25. Reiteración de padrinos por parroquias a mediados del siglo XIX.	127
Tabla 26. Evolución de la participación de parientes	133

Tabla 27. Evolución porcentual del parentesco y homonimia de cada rama por sexo de los padrinos	146
Tabla 28. Participación de las familias bajo el modelo de pareja	150
Tabla 29. Modelos de participación de las ramas familiares.....	151
Tabla 30. Proporción de cada parentesco en el padrinazgo.....	153
Tabla 31. Evolución de la participación de cada parentesco sobre el total de parientes .	157
Tabla 32. Padrinos de la prole de los señores de Tor (1811-1827)	161
Tabla 33. Evolución de los principales parentescos por ramas familiares (s. XVIII-XIX)	163
Tabla 34. Participación de parientes por sexo del bautizado.....	165
Tabla 35. Porcentaje de vecindad según sexo del padrino y modelo de padrinazgo.....	168
Tabla 36. Evolución de la vecindad (s. XVII-XIX)	168
Tabla 37. Evolución de la vecindad bajo el modelo de pareja (s. XVII-XIX)	169
Tabla 38. Aldea de residencia de padrinos e ahijados.....	171
Tabla 39. Evolución de la participación de la nobleza e hidalguía	179
Tabla 40. Grupos sociales de padres y padrinos.....	182
Tabla 41. Modelo y pareja por condición social de los padrinos	191
Tabla 42. Evolución del padrinazgo de eclesiásticos	194
Tabla 43. Evolución del recurso a padrinos del clero por áreas	195
Tabla 44. Evolución de los modelos de padrinazgo en los que participó un clérigo (s. XVII-XIX).....	203
Tabla 45. Condición social de los progenitores que escogieron un clérigo	203
Tabla 46. Cargo del clero apadrinador	207
Tabla 47. Condición socia de las parejas apadrinadoras	209
Tabla 48. Vecindad de las parejas apadrinadoras.....	210
Tabla 49. Relación existente entre las parejas apadrinadoras	211
Tabla 50. Estado civil de los padrinos.....	217
Tabla 51. Evolución de la situación civil de los padrinos	218
Tabla 52. Edades de los padrinos	221
Tabla 53. Oficios de los padrinos	224
Tabla 54. Oficios de las madrinas	226
Tabla 55. Proporción de las causas dirimidas en el Tribunal Eclesiástico de Lugo con la participación del colectivo de vecinos.....	248
Tabla 56. Evolución del número de unidades asignadas	286
Tabla 57. Número de nombres asignados según la condición social de los progenitores	293
Tabla 58. Número de nombres asignados por sexo.....	298
Tabla 59. Hermanos con mayor diferencia en las unidades del nombre asignadas	299
Tabla 60. Transmisores del nombre por bautizado	300
Tabla 61. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVI.....	314
Tabla 62. Nombres más frecuentes en el tránsito del siglo XVI al XVII.....	316
Tabla 63. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVII	318

Tabla 64. Nombres más frecuentes en el tránsito del siglo XVII al XVIII	320
Tabla 65. Nombres más frecuentes a mediados del siglo XVIII	322
Tabla 66. Nombres frecuentes en el tránsito del siglo XVIII al XIX	324
Tabla 67. Nombres frecuentes a mediados del siglo XIX	326
Tabla 68. Nombres frecuentes en el tránsito del siglo XIX al XX	329
Tabla 69. Evolución de los bautizados como hijos naturales	338
Tabla 70. Plazos de bautismo: legítimos e ilegítimos.....	340
Tabla 71. Peso de los ilegítimos en los modelos de padrinazgo individuales	341
Tabla 72. Condición social de los padrinos de ilegítimos	343
Tabla 73. Parientes como padrinos de hijos ilegítimos.....	344
Tabla 74. Número de nombres asignados a los ilegítimos.....	345
Tabla 75. Origen de los nombres asignados a los hijos ilegítimos	346
Tabla 76. Repertorio onomástico de los ilegítimos	347
Tabla 77. Evolución de la exposición	349
Tabla 78. Modelos de padrinazgo y condición social de los padrinos.....	351
Tabla 79. Parámetros de padrinazgo de los expósitos	353
Tabla 80. Número de nombres asignados a los expósitos	355
Tabla 81. Origen de los nombres asignados a expósitos	356
Tabla 82. Repertorio onomástico de los expósitos	357
Tabla 83. Evolución de la administración de bautismos de socorro.....	359
Tabla 84. Modelos de padrinazgo de los bautizados de socorro.....	360
Tabla 85. Relación entre bautizado y bautizante de socorro	362
Tabla 86. Repertorio onomástico de los bautizados de socorro.....	363
Tabla 87. Evolución de los partos múltiples.....	364
Tabla 88. Modelos de padrinazgo de gemelos.....	365
Tabla 89. Características de los padrinos de gemelos.....	367
Tabla 90. Repertorio onomástico de los gemelos	368
Tabla 91. Evolución del recurso al padrinazgo por poderes	369
Tabla 92. Relación ausentes-presentes en el padrinazgo por poderes	371
Tabla 93. Nombres femeninos principales y secundarios (s. XVI-XIX).....	430
Tabla 94. Nombres masculinos principales y secundarios (s. XVI-XIX).....	438
Tabla 95. Nombres femeninos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVI- tránsito del siglo XVII al XVIII)	445
Tabla 96. Nombres femeninos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVIII- tránsito del siglo XIX al XX).....	446
Tabla 97. Nombres masculinos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVI- tránsito del siglo XVII al XVIII)	447
Tabla 98. Nombres masculinos asignados con más frecuencia (mediados del siglo XVIII- tránsito del siglo XIX al XX).....	448
Tabla 99. Nombres femeninos por período.....	449
Tabla 100. Nombres masculinos por período	458

